
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مولانا أمير المؤمنين جلالة الملك الحسن الثاني نصــره الله وأيــده


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدمة العلامة

بقلـــم :

الدكتور محمد فـــاروق النبهـــان

مدير دار الحديـــث الحسنيـــة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آلـه وصحبـــه اجمعيـــن وبعـــد :

فان من اهم ما يتميز به العصر الذي نعيش فيه ان تكون ظاهـــرة القلق احدى معالم الشخصية الاسلامية المعاصرة ، وتلك الظاهرة اصبحت واضحة وبارزة ، تعبر بكل جلاء ووضوح عن فترة زمنية تحمل أثقال تاريخ طويل من الركود والجمود .

ولا يجدر بنا ان نتجاهل مراحل التحول فى تاريخ الامم ، فتلك المراحل تحمل ـ عادة ـ اعباء نفسية ، قد تصل احيانا الى درجة التشاؤم القلق ، والاستسلام الخطيـــر ..

والمجتمع الاسلامي عاش مرحلة قاسية من التخلف المخيف ، الذي كاد ان يحطم نفسية هذا المجتمع ، ويميت عزم الارادة في أجيال مـــن الشباب ، يجدون في اعماقهم لهيب العقيدة تدفعهـــم للتضحيـــة ، ثم يصدمون بواقع اجتماعي لا يتمثل من الاسلام الا مجموعة من القوالـــب اللفظية الخالية من أي مضمون فكري ، والتي تتناقض كليا او جزئيا مـــع القيم الاسلامية الاصيلة ...

مقدمة العدد

بقلـــم :

الدكتور محمد فــاروق النبهــان

مدير دار الحديـث الحسنيـة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آلـه وصحبـه أجمعيـن وبعـد :

فان من اهم ما يتميز به العصر الذي نعيش فيه ان تكون ظاهـرة القلق احدى معالم الشخصية الاسلامية المعاصرة ، وتلك الظاهرة اصبحت واضحة وبارزة ، تعبر بكل جلاء ووضوح عن فترة زمنية تحمل أثقال تاريخ طويل من الركود والجمود .

ولا يجدر بنا ان نتجاهل مراحل التحول فى تاريخ الامم ، فتلك المراحل تحمل ـ عادة ـ اعباء نفسية ، قد تصل احيانا الى درجة التشاؤم القلق ، والاستسلام الخطيـر ..

والمجتمع الاسلامي عاش مرحلة قاسية من التخلف المخيف ، الذي كاد ان يحطم نفسية هذا المجتمع ، ويميت عزم الارادة في أجيال مـن الشباب ، يجدون في أعماقهم لهيب العقيدة تدفعهـم للتضحيـة ، ثم يصدمون بواقع اجتماعي لا يتمثل من الاسلام الا مجموعة من القوالـب اللفظية الخالية من أي مضمون فكري ، والتي تتناقض كليا او جزئيا مـع القيم الاسلامية الاصيلة ...

وانا لا نشارك المتشائمين مشاعرهم اليائسة ، ولا نعتقد ان الايام التي مضت تمثل الواقع الافضل ، فذلك الواقع لا يعبر عن حالة تدعو الى الاطمئنان والارتياح ، وذلك لان مجتمعنا كان يعيش تحت وطأة هجمة حضارية غازية مشبوهة كانت تستهدف سلب ارادة هذه الامة ، وتشويه قيمها ، والتشكيك في كل مظاهر القوة فيها ..

وان الصحوة الاسلامية التي يشهدها مجتمعنا المعاصر لم تكن وليدة احداث طارئة ، وليست مجرد هجمة مفاجئة اوجدتها ظروف استثنائية ، وانما هي صحوة وعي بعد مخاض طويل ، كانت مصادر الوعي لدى المسلم تسترد انفاسها وتستعيد ذكريات في اعماق النفس كادت ان تمحوها حملات التشكيك التي كانت تسيطر على كل مراكز التوعية والتوجيه ...

وفي الوقت الذي نؤكد فيه ان مراحل التحول في حياة الامم تحمل الكثير من الاحداث الخطيرة ، فان من واجبنا ان نشير الى ان الوعي الاسلامي يجب ان يكون وعيا ناضجا ، لا يضل طريقه ، ولا يسمح لنفسه ان يكون اسير تيارات فكرية متطرفة ، تبعد به عن مساره الصحيح او تقوده الى منعرجات من العنف الجاهل ، المعبر عن رغبات نفسية لا تتفق مع قيم الاسلام ، او تتناقض مع الاسلوب الافضل للدعوة الاسلامية ..

ومن واجبنا ان نؤكد على اهمية الفكر والثقافة في مسيرة الدعوة الاسلامية ، وذلك لان الفكر الناضج يوجه الطاقة الانسانية لكي تكون طاقة بناءة ، تبني ولا تهدم ، تنصح ولا تحقد ، تعمق الايمان في النفوس ، وتقدم النموذج الافضل للشخصية الملتزمة بالقيم الاسلامية ..

والمؤسسات العلمية تتحمل المسؤولية الكبرى في قيادة مسيرة الوعي الاسلامي ، لكي تكون المسيرة واعية ناضجة ، تعيد امجاد الماضي، وتسهم في بناء الشخصية الاسلامية القادرة على العطاء الانساني ، والتي تنطلق من منطلق الفضيلة ، وترفض كل ما يتنافى مع تلك الفضيلة ...

وان الاسلام الذي نريده هو الاسلام الذي ينطلق من منطلق الاصالة الواعية ، التي ترفض التطرف والعنف الذي يتناقض مع الاخلاقية الاسلامية ، وذلك الاسلام هو الاسلام القادر على الامتداد الطبيعي في اعماق المجتمع الاسلامي ، لا يرفضه المسلم ولا يخشى منه ، بل يتفاعل معه ويحتكم اليه ..

والمنبر الحقيقي للدعوة الى الاسلام هو منبر الفضيلة الذي يرفض القيم التي تتعارض مع قيم الاسلام الخالدة ، وفي الوقت الذي ترتضي فيه مسيرة الدعوة ان تضحي بتلك القيم الانسانية التي تمثل عظمة الفكر الاسلامي ، فانها تكون قد اختارت منهجا مغايرا للمنهج الاسلامي ، وابتعدت بذلك عن منهج الاسلام الصحيح ...

ان الاسلام هو دعوة انسانية تستهدف تحرير الشخصية الانسانية من خصال الانانية البغيضة ، ولا يرتضي الاسلام في مجال دعوته ما ترتضيه بعض الانظمة والاحزاب السياسية والمنظمات الاجتماعية من تجاهل لقيم الفضيلة في تحقيق مطامحها وغاياتها ، ولذلك فمن اليسير علينا أن نحتكم الى قيم الاسلام ، فما ناقض اهدافه من الشعارات والسلوكيات لا يمكن اعتباره منه ، لئلا يحمل الاسلام اخطاء ما يمارسه الانسان من سلوكيات ذاتية ، قد تتناقض في كثير من الاحيان مع اصالة القيم الاسلامية .

وان من الاخطار التي تواجه مسيرة الامم في مراحل التحول الكبير في تاريخها أن يتصدى لقيادة المسيرة من يفتقد الحكمة والنضج ، ممن تعبث بهم اهواؤهم ومطامحهم فيحسبون ان التطرف في الرأي يؤدي الى التميز ويعبر عن الاخلاص ، مما يؤدي بالمسيرة الى الانحراف ، وعندئذ تجهض جميع الجهود ، ويتساقط البناء الذي ساهمت اجيال متلاحقة في بناء صرحه ..

وان الصحوة الاسلامية التي يشهدها عالمنا الاسلامي هي الامل الذي تعاقبت على توفير اسبابه جهود اجيال من الدعاة المخلصين ، والعلماء العاملين ، ولا بد لتلك الصحوة أن تكون صحوة وعي ونضج ، يقودها حكماء

الامة ، ويعمق اثرها في النفوس رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه ، يحتكمون الى قيم الفضيلة في مسيرتهم ، لا يضلون عن الهدف الاسمى ، ولا يسمحون للعابثين ان يجهضوا جهود اجيال متلاحقة كانت تتطلع الى ان تكون صحوة المجتمع الاسلامي ((صحوة وعي)) تعمق انتماء المواطن الى امته ، وتقيم جسوراً من التعاون والتكامل في المجتمع الاسلامي ، لكي يكون المجتمع قوي البنية متلاحم الاركان ..

واننا نؤكد باستمرار على اهمية اعتماد مبدا الحوار كاسلوب لمعالجة التناقضات القائمة في المجتمع الاسلامي ، فتلك التناقضات ليست وليدة عصر معين ، وليست معبرة عن حالة مرضية شاذة ، وانما هي ظاهرة طبيعية ، يظهر اثرها في مراحل التحول الكبير في تاريخ الامم والشعوب ، ولم يخل عصر من عصور تاريخنا الاسلامي من تلك التناقضات الفكرية التي كانت تعبر عن حيوية المرحلة التاريخية ، واهميتها في مسيرة الامم .

وان نقطة الخطورة في مثل هذه المراحل ليست في وجود التناقضات ، وانما يتمثل الخطر في عدم القدرة على ضبط تلك التناقضات والتحكم في مساراتها ، وعندئذ تصبح اداة للتمزق الداخلي ، فيؤدي ذلك الى انهيار الامم والحضارات ..

ومن واجبنا ان نؤكد على اهمية ان تتحمل المؤسسات الثقافية دورها القيادي في المجتمع ، لكي يكون الفكر مؤثرا في توجيه اجيالنا المعاصرة بما يكفل سلامة مسيرتها ، فكرا وعقيدة وثقافة وسلوكا ..

وندعو الله تعالى ان يحفظ امتنا من كل مكروه ، وان يوفق العاملين المخلصين لمتابعة جهودهم التي تسعى نحو الخير والصلاح ، لكي تتمكن هذه الامة من مواصلة طريقها نحو التقدم والازدهار .

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

الدكتور محمد فاروق النبهان


دراسات
حديثية وقرآنية



افتتاحيات

البحتري وختامه

للدكتور يوسف الكتّاني


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

لعل كتابا بعد كتاب الله ، لم يهتم به المغاربة كما اهتموا بصحيح الامام البخاري واقبلوا عليه واحبوه ، حتى وقف كثير منهم حياته عليه وعلى الاهتمام به والعناية ، وقد شملت هذه العناية سائر مظاهر الحياة الفكرية والسياسية والدينية ، فلم تخل جامعة او مسجد أو حلقة من حلقات الدروس في يوم من الايام ، من دراسته واقرائه واسماعه ، مما ادى الى ظهور المتخصصين في حفظه وتدريسه وقراءته ، والعاكفين على نسخه وكتابته ، حتى امتلأت خزائننا العامة والخاصة بمئات نسخ الجامع النفيسة وا فريدة في العالم أجمع .

كما تجلى هذا الاهتمام بالبخاري في الاعراف والعادات والآداب الاجتماعية ، وفي المعاملات ، والاعياد ، والمناسبات الدينية ، وفي اتخاذه اسما للعائلات ، والمؤسسات التعليمية وغيرها .

وكان من نتائج اقبال المغاربة على الجامع الصحيح ، عنايتهم واهتمامهم بدراسته ، فكتبوا حوله مئات الشروح والتعاليق والحواشي ، وخصصوا مجالس لافتتاحه واختتامه ، مما دفعنا لتخصيص هذا البحث عن تلك المجالس الخالدة .

افتتاحيات البخاري :
تعريف :

لعل الافتتاح او افتتاحيات الجامع الصحيح لابي عبد الله البخاري مما اختص به المغاربة وانفردوا ، وكان من مبتكراتهم العلمية وتآليفهم وانشاءاتهم الحديثية .

وقد قصروا تلك الافتتاحيات على صحيح البخاري وحده دون بقية كتب الحديث او الفنون الاخرى ، فلم تعرف لهم افتتاحيات لكتاب الموطا لمالك ، او لصحيح الامام مسلم ، او لبقية الكتب الستة وغيرها من الكتب الحديثية والعلمية ، كالنحو والفقه والاصول وغيرها على كثرة عناية المغاربة بكتاب الموطأ وصحيح مسلم ، وشدة اهتمامهم بهما خاصة .

وقد كان الامر في الافتتاحيات على عكس الختمات التي لم تكن قاصرة على صحيح البخاري وحده ، عند الانتهاء من قراءته واقرائه ، اذ مثلما كان يعقد المحدثون والعلماء مجالس لختم صحيح البخاري ـ كما سنفصل فيما بعد ـ ، كانت تعقد مجالس لختم مسلم والترمذي وغيرها من بقية الكتب الستة ، كما عرفت العلوم الاخرى مجالس الختم ، كالمختصر والاجرومية وابن عاشر وغيرها ، وناهيك بختمة الاجرومية للشيخ محمد ابن عبد الكبير الكتاني بجامع القرويين ، ومجالس الختم التي عقدها سيدي جعفر وولده سيدي محمد بن جعفر الكتاني وغيرهم .

اما افتتاحيات صحيح البخاري فهي من مبتكرات المحدثين المغاربة ، ومن منشآتهم العلمية غير مسبوقين اليها ـ فيما نعلم ـ كما انها خصت بصحيح البخاري دون سواه من بقية كتب الحديث ، ومن دون بقية العلوم الاخـرى .

لذلك كانت مظهرا فريدا من اهتمامهم بدراسة الجامع الصحيح والعناية به ، وتفرغهم الكامل لدراسته وتدريسه ، وقراءته واقرائه ، وسماعه واسماعه ، وافراغ الجهد والطاقة لتفهم معانيه والفاظه ، والتعمق في دراسة متونه وأسانيده .

مجالسها :

وقد تصدى لعقد مجالس الافتتاح المحدثون النابغون من المغاربة المتفرغون لدراسته وتدريسه ، اذ عرفت مراكز الثقافة من مساجد وزوايا ومدارس بمدن المغرب وقراه ، مجالس حافلة لافتتاح البخاري من طرف العلماء والمحدثين ، امثال الشيخ عبد القادر الكوهن في افتتاحيته المشهورة والتي عقدها واملاها في محفل كبير وجمع عظيم سنة 1252 هـ وهي مطبوعة ، وافتتاحية صحيح البخاري المسماة « بسملة الصحيح والسند اليه » لابي عبد الله محمد بن ابي الفيض حمدون بن الحاج ، وافتتاحية الشيخ فتح الله بناني المطبوعة سنة 1347 هـ والتي سماها « رفد القارىء بمقدمة افتتاح صحيح الامام البخاري » ، وافتتاحيات المحدث المدني بن الحسني الثلاث ، ولدينا الثالثة منها المسماة « ثالث افتتاح لاصح الصحاح » ، وقد املاها في اول رجب سنة 1343 هـ الى غير ذلك من الافتتاحيات التي سنذكرها في آخر هذا البحث على ان نقدم دراسة مركزة عن هذه الافتتاحيات الاربع كنموذج للافتتاحيات المغربية ، وتعريفا بهذا الفن من فنون الحديث ، الذي ابتكره المغاربة وسبقوا فيه غيرهم ، وكان مظهرا من اروع مظاهر اهتمامهم بالصحيح .

عناصرها :

تتركز عناصر الافتتاحيات على ما يلي :

- الكلام على فضل العلم والعلماء ومجالسه وتعليمه وخاصة علم الحديث .
- الكلام عن سبب اقتصار البخاري على البسملة مكتفيا بها عن الحمد ، لتضمنها معناه اقتداء وجريا على سنن الصدر الاول ، وفي مقدمتهم النبي صلى الله عليه وسلم في رسائله .
- الكلام على سبب تصدير الجامع الصحيح بترجمة بدء الوحي ، بيانا لمقصد المؤلف من كتابه .
- التعريف بالبخاري : حياته ونشأته وفضله .

— الكلام عن الجامع الصحيح وكيفية تاليفه .

— الكلام على الاسناد والسند الى البخاري .

— شرح حديث النية سندا ومتنا .

— الختم بالدعاء والصلاة على النبي الكريم (1) .

بعض الافتتاحيات المعروفة :

شرح اوائل صحيح البخاري (2) :

مصطفى بن محمد القسطموني ؛ الفه سنة 981 هـ / 1073 م .

مقدمة على صحيح البخاري (3) :

محمد بن قاسم بن محمد جسوس المتوفى سنة 1182 هـ / 1798 م ، توجد بالخزانة العامة تحت عدد : 478 د ، وهي بخط المؤلف .

نفحة المسك الداري لافتتاح صحيح البخاري :

حمدون بن الحاج السلمي المتوفى سنة 1232 هـ .

افتتاح صحيح البخاري (4) :

عبد القادر بن احمد الكوهن الفاسي المتوفى سنة 1254 هـ . توجد بالخزانة العامة تحت عدد : 746 د .

---

(1) انظر تفاصيل الموضوع في كتابنا : « مدرسة الامام البخاري في المغرب » 615/2 وما بعدها .
(2) تاريخ التراث العربي : المجلد الاول : ص 339 .
(3) السلوة 1 / 330 – معجم المؤلفين 11 / 199 – تاريخ الرثات العربي : ص 301 .
(4) معجم المحدثين : ص 23 .

رسالة في مناسبة ابتداء البخاري (5) بقوله كيف كان بدء الوحي :

محمد بن محمد بن قدور المراكشي اليزمي المكني بالابيض ، المتوفى سنة 1270 هـ / 1835 م .

بسملة صحيح البخاري والسند اليه :

محمد بن ابى الفيض حمدون بن الحاج السلمي المتوفى سنة 1274 هـ / 1858 م . توجد بالخزانة الملكية في مجموع تحت عدد : 2/173 من ص 93 الى 126 .

رفد القارىء بمقدمة افتتاح صحيح الامام البخاري (6) :

الشيخ فتح الله ناني ، طبعت سنة 1347 هـ بالمطبعة الاهلية بالرباط .

مقدمة الرعيل لجحفل محمد بن اسماعيل :

المدني بن الحسني المتوفى سنة 1378 هـ / 1958 م .

الميدان الفسيح من بسملة الصحيح (7) :

المدني بن الحسني ايضا ، وهو ثاني افتتاح له ، كان في اول شعبان 1342 هـ .

ثالث افتتاح لاصح الصحاح :

لنفس المؤلف ـ يوجد بالخزانة الملكية ضمن مجموع تحت عدد : 1821 د .

---

(5) الاعلام للمراكشي 5 / 294 ـ الموسوعة المغربية 2 / 88 .
(6) فهرس الفهارس 2 / 47 .
(7) معجم المحدثين : ص 35 .

دراســـة افتتاحيـــات نموذجيـــة

افتتاحيـــة الشيـــخ الكوهـــن :

لقد بدأ الشيخ عبد القادر الكوهن افتتاحيته للجامـــع الصحيـــح ، بالبسملة والحمد لله والصلاة على رسوله سيدنا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، ذاكرا : « بأنها منح الهية ، ومواهـــب اختصاصيـــة ، واشراقات قدسية ، وامدادات نبوية ، من بها باريء البريات ، وتفضل بها مجزل العطيات ، جعلتها كالشرح لترجمة بدء الوحي مع حديث انما الاعمال بالنيات من كتاب الجامع الصحيح ... » (8) .

وقد ألمح الى انه رجع في شرحه لهذا الحديث الى زهاء ثلاثيـــن مؤلفا ، وأتى فيه بالغرائب واللطائف والتحف (9) .

ثم تحدث عن وجوب اهتمام العالم وحصر همه واختصاص عملـــه ، بالاشتغال العلوم الدينية التي مدارها على الكتاب والسنة ، باعتبار ان بقية العلوم الاخرى آلات لفهمها ، فهي التي ينفق في الاشتغال بها والجري على مقتضاها ، يواقيت الاوقات من أجل الحصول على السعادة الموصلة الى اعلى الدرجات ، وان الامام البخاري في جامعه قد تصدى للاقتباس مـــن انوارهما ، وانه وفق فيما جمعه حتى أصبح جامعه قبلة الدارسين ومرجع العلمـــاء والمحدثين .

مستدلا على قوله بالحديث الشريف : « تركت فيكم امرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما ، كتاب الله وسنتي » ، وباشعار في فضل الكتاب والسنة.

ثم تحدث عن فضل العلم من حيث هو آيات واخبار ، واورد في ذلك آيات قرآنية واحاديث نبوية ، وفصل الكلام عن مجلسه واهله ، وفضـــل تعليمه وخاصة علم الحديث .

كما تحدث عن سبب اقتصار الامام البخاري على البسملة دون الحمد والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، مكتفيا بالبسملة لتضمنها معنى

---

(8) من الفتتاحيات الشيخ الكوهن الموجودة بالخزانة الملكية تحت عدد 746 / ص 1 .
(9) المرجـــع السابـــق : ص 2 .

الحمد ، ولكون ذلك كان صنيع السلف اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم في كتبه الى هرقل وغيره ، ومثل مالك في الموطأ ، وأحمد في مسنده ، وابـــي داود .

كما ان الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، ليست ثابتة في اصل البخاري على عادة الصدر الاول ، وانما حدث الابتداء بها فيما بعد القرن الرابـــع .

ثم بين تصدير الجامع الصحيح بترجمة بدء الوحي بيانا لمقصده ، على ان العمل دائر مع النية ، فدل بكتابه قصده على جمع وحي السنـــة المتلقى عن خير البرية ، مكتفيا بالتلويح عن التصريح ، تاركا التعريـــف بنفسه تواضعـــا منـــه .

وتكلم عن العلماء وفضلهم على الناس ووجوب تعظيمهم وتوقيرهم ، واورد في ذلك اخبارا واقوالا ، ثم انتقل الى التعريف بالامام البخاري حيث تكلم عن حياته واسرته ونشأته وكيفية تعلمه ، واخذه ونبوغه المبكر ، وعن قصص حفظه ورحلاته ، واول ما الف من الكتب ناقلا نصوصا في ذلك .

ثم تحدث عن فضل الصحيح وسبب تاليفه وكيف الفه ، وعن سبب الافتتاح بالبسملة ووجوب ذلك اقتداء بالكتاب الكريم ، وتكلم عنها مـــن الناحية الفقهية ، ثم شرح البسملة شرحا لطيفا موجزا ، وذكر ما قالـــه العلماء في شرحها مشيرا الى اسرارها ومعانيها .

ثم بدأ في شرح « كيف كان بدء الوحي » مشيرا الى اسقاط لفـظ باب في رواية أبي ذر وغيرها ، وتطرق الى اعرابها مع بقية كلمات الحديث، ذاكرا اعتراض محمد بن اسماعيل التيمي على عبارة كيـــف كـــان بـــدء الوحـــي (10) ورد عليه واخذ في شرح الحديث .

وتحدث عن الرواية السعادية وقيمتها واجازة الصدفي له على وجهها سنة 493 هـ، وقراءته البخاري بها على شيخه الصدفي أكثر من ستين مرة،

(10) المصـــدر السابـــق : ص 31 .

وعرف بابن سعادة وابن اخيه محمد بن يوسف بن سعادة ، كما ترجم لابي علي الصدفي .

كما تحدث عن اوجه الاخذ واقسام التحمل ، واردفه بالكلام على سند البخاري الى ابن سعادة ، وترجمة الوسائط الخمس بينهما ، واتى بسنده الى البخاري برواية ابن السعادة (11) سماعا وقراءة بجميعه على شيوخه، بدء بأبي العلاء ادريس العراقي الى الامام البخاري .

ثم ذكر روايته للصحيح برواية ابن حجر (12) ورواه ايضا بسند عال جدا واورد سنده الاول نظما .

وتحدث عن رجال السند مبينا سبب افتتاحه الرواية عن الحميدي بكونه قرشيا ومكيا ، ثم تابع كلامه على رواية الحديث ورجال سنده ، بالحديث عن مناسبة افتتاحه بحديث النية جريا على عادة السلف ، لاستحبابهم استحضار الاخلاص والنية الصحيحة عند الشروع في العمل ، وذكر اقوال العلماء في الترغيب عند التأهب بالابتداء بهذا الحديث ، ذاكرا انه احد الاحاديث الاربعة التي قيل ان مدار الدين عليها ، ثم اورد كلام ابن حجر على هذا الحديث ، وعلى صحته ، وعلى من خرجه من المحدثين .

ثم اخذ في شرح كلمات المتن ومعانيه بتفصيل ، من حيث النحو والاعراب والبلاغة والكلام عن الاعمال والنية واقوالها ، التي اوصلها الى خمسة وعشرين عددها جميعا حسبما وصل اليه اجتهاده .

وتحدث عن راي البخاري في جواز رواية الحديث بالمعنى ، والاختصار من الحديث ، والاقتصار على دلالة الاشارة غالبا منها الى انه استعمل جميع ذلك في هذا الحديث .

وتابع شرحه للحديث عن الهجرة وكونها كانت على وجهين في الاسلام :

---

(11) المصدر السابق : ص 42 - 44 .
(12) المصدر السابق : ص 44 .

الهجرة من دار الخوف الى دار الامن ، كما في هجرتـــي الحبشة وابتداء الهجرة من مكة الى المدينة .

والثاني الانتقال من دار الكفر الى دار الايمان بعد ان استقـــر صلى الله عليه وسلم .

وتخلص للحديث عن النساء وكيدهن وعصيانهن محذرا من فتنتهن ، ثم تحدث عن اقسام المهاجرين في الحديث ، من هاجر لله ورسوله ولـــم يشب هجرته بحظ ، ومن هاجر لمجرد حظه من الدنيا والمراة ، ومن هاجر للامرين معا كمن سافر للحج وزيارة المصطفى وللاتجار ايضا ، متكلما عن احكـــام تلـــك الاقسام .

ثم ختم باعتراض بعض العلماء على الامام البخاري ادخال حديـــث الاعمال في بدء الوحي ، لانه لا تعلق له به اصلا ، كما ذهـــب الخطابـــي والاسماعيلي ، حيث اخرجا ، الاول في شرحه ، والثاني في مستخرجه قبل الترجمة لاعتقادهما انه اورده للتبرك به ، ذاكرا ايضا قول ابـــن رشد بأن ايراد الحديث من طرف البخاري ، لم يقصد به سوى بيان حسن نيتـــه في هــــذا التاليـــف .

واكد الشيخ الكوهن راى ابن حجر ومن تابعه ان البخاري اقامه مقام خطبة الكتاب ، لان في سياقه ان عمر قاله على المنبر ، وان النبي صلى الله عليه وسلم خطب به حين قدم المدينة مهاجرا ، فمناسبـــة ايراده في بدء الوحي ، ان الاحوال التي كانت قبل الهجرة كانت كالمقدمة لها، وهو راي استحسنه ابن حجـــر (13) .

ثم انهى افتتاحه بالكلام عن الاخلاص والمخلصين ، داعيا ومصليا على النبي وجميع اخوانه ، من النبيئين والمرسلين ، واصحابه والتابعين ، ومن تبعه باحسان الى يوم الدين ، وكان الفراغ من هذا الافتتاح ضحوة يـــوم الخميس مفتتح ذي الحجة الحرام عام 1252 هـ .

---

(13) المرجـــع السابـــق : ص 65 .

2) افتتاحية الشيخ حمدون بلحاج (14) :

وثاني هذه الافتتاحيات التي عثرنا عليها وهي مخطوطة ايضا ، افتتاح الصحيح لابي عبد الله محمد بن ابي الفيض حمدون بلحاج .

بدا صاحب الافتتاح الكلام في الموضوع بدون مقدمة او مدخل ، حيث ذكر سبب افتتاح البخاري الصحيح بالبسملة ، لما نقل من الاجماع على ان الله ابتدا بها كل كتاب أنزله ، ولانها من خصائص الامة المحمدية ، مستدلا بالحديث: «كل أمر ذي بال لا يبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر» ولما كان تأليف هذا الكتاب أي الصحيح مهما ، بدأ بالبسملة ، ثم عدد خصائصها ومزاياها ، باعتبارها امانا ودواء وكلمة تقوى .

وتكلم عن الاسناد ومركزه في الدين ، واقوال المحدثين والسلف فيه، وكونه من خصائص المسلمين ، متحدثا عن رواية ابن سعادة ذاكرا انها هي المفضلة عند المغاربة على الروايات التي عند ابن حجر ، معرضا براي التاجموعتي فيها ، ثم عرف بصاحبها وبكيفية اخذه وملازمته لصهره ابى علي الصدفي ، وانتساخه لصحيح البخاري ومسلم وسماعهما عليه اكثر من ستين مرة .

وتحدث عن فضائل العلم وفضل العلماء ، واورد الآيات والاحاديث بالموضوع ، ذاكرا الطرق الموصلة الى العلوم الدينية ، ثم روى حديث المقربين الى النبي صلى الله عليه وسلم الذين هم اكثر صلاة عليه ، وفي مقدمتهم العلماء ، وذكر سنده الى صحيح البخاري عن طريق والده ، فشيوخه الى الامام البخاري رضي الله عنه ، مع ترجمة رجال سنده ترجمة مطولة استغرقت حوالي ثلث الافتتاحية (15) .

وانتقل الى ترجمة الامام البخاري صاحب الصحيح ، والتعريف به وبحياته ونشأته ، وقصص حفظه ونبوغه ورحلاته للحج والرواية ، وذكر قصته مع أصحاب الحديث ببغداد ، واقوال العلماء وثناءهم على علمه

---

(14) عن مصورة مكتبتي ماخوذة من مخطوط بالخزانة الملكية .
(15) من : ص 101 الى ص 114 .

وحفظه ، وتكلم عن فتنة خلق القرءان وما اصاب البخاري منها ، والوحشة التي وقعت بينه وبين الذهلي ، ثم تحدث عن صفات البخاري كالكرم والاحسان الى الناس ، وزهده في الدنيا وعن عبادته ومداومته على تلاوة القرءان الى ان توفي رحمه الله ، وذكر ثناء العلماء والمحدثين عليه وفي مقدمتهم الامام مسلم ، منتهيا الى الكلام عن اول المؤلفين في الحديث قبل الامام البخاري الذي يعتبر اول من الف في الصحيح .

كما ذكر الباعث على تأليف كتاب الجامع وكيف الف باختصار ، منهيا افتتاحه بالكلام على فضل قراءته نقلا عن ابن ابي حمزة،ذاكرا ما قيل فى تفضيله على صحيح مسلم ، مستشهدا بقول صاحب الالفية في ذلك .

وهكذا نرى ان هذه الافتتاحية لم تتناول حديث الاعمال ، لا من حيث المتن ، ولا من حيث السند ، وانما اكتفت بالحديث على الافتتاح بالبسملة، وما قيل فيها ، وفضل العلم والعلماء ، وذكر سند صاحب الافتتاح الى البخاري ، والتعريف برجال سنده ، ثم ترجمته الامام البخاري ، وسبب تاليفه جامعه الصحيح ، وفضل قراءته ، وتفضيله على صحيح مسلم .

3) افتتاحية الشيخ فتح الله بناني :

تتميز هذه الافتتاحية عن سابقتها بكونها مطبوعة في كتاب مستقل يحمل الاسم الذي وضعه لها صاحبها ومنشئها الشيخ فتح الله بن ابي بكر بناني ، وهو « رفد القارىء بمقدمة افتتاح صحيح الامام البخاري » وقد عرفها بقوله في مفتتح كتابه : « هذه رسالة مفيدة جليلة ، اشتملت على بعض الكلام على مبادىء علم الحديث ، وبعض فضائله وفضائل المحدثين ، وعلى ترجمة سيدنا الامام البخاري وبعض اسانيدنا للصحيح رضي الله عنه، كنت جمعتها قبل ، عند افتتاحنا الصحيح المذكور بزاويتنا الفتحية المراكشية عمرها الله بالنور واهله ، وامنها واهلها وكل من آوى اليها وزارها ، بكمال الصدق ووفاه من كل سوء ... الخ)) (16) .

بدأ الشيخ افتتاحيته بالكلام على الحديث وتعريفه ، وموضوعه ونسبته وفضله وحكمه ، منبها الى ان اولى ما تصرف له النفوس هو

(16) رفد القاري بمقدمة افتتاح صحيح البخاري : ص 1 و 2 .

الاشتغال بالعلوم الدينية المتلقاة من الحضرة النبوية ، والتي مدارها على الكتـــاب والسنـــة .

ثم تحدث على العلم الشرعي واقسامه الثلاثة ، وعن تعلم الحديـــث وفضل المحدثين ، كما تحدث عن بداية التدوين ، وعن اول من امر بكتابة الحديث ، وعن اول من جمعه ، وان اول من صنف في الصحيح هو الامام البخاري مخصصا لـــه حيـــزا كبيرا من افتتاحيته لترجمة حياتـــه ، متكلما عن ولادته ونشأته ورحلاته العلمية ، وذكائه ونبوغه واخلاقه والثناء عليه ، متحدثا عن فضل قراءة البخاري ، ناقلا كلام الامام ابن ابي جمرة في الموضـــوع .

ثم اخذ في الكلام على كتابه الصحيح ، كيف الفه ، وطريقة تاليفه ، متحدثا عن ابوابه وكتبه ، وعدد احاديثه وتعاليقه ومتابعاته ، وذكر اسانيده الى الجامع الصحيح من طريق المغاربة ، ومن طريق المشارقة ، وسنـــدا عاليا من طريق الجان ، وآخر من طريق الشاميين ، وعقب على سنده مـــن طريق الجان وثبوت صحبة القاضي شمهروش للنبي عليه الصلاة والسلام ، وكلام المحدثين في الموضوع ناقلا عجيبة للشيخ احمد دحلان في تأييد السند المذكور (17) ثم ناقش تلمذة السيوطي لابن حجر واخذه عنـــه ، ذاكرا راي العلماء في ذلك (18) ما بين مثبت ومعترض ، موردا رأي العلماء المغاربة والمشارقة في الموضوع ، كما اورد قصيدة الامام ابي القاسم ابن عساكر الدمشقي الشافعي في علم الحديث .

وانهى افتتاحيته باجازة عامة بصحيح البخاري ، وسائر مروياته ، لكل محب ومريد وسالك ، فيه أهلية للرواية والمروي ، داعيا ومصليـــا على النبي صلى الله عليه وسلم ، مسجلا انه اكمل تخريجها من المبيضة بتاريخ 18 ذي القعدة الحرام عام ثلاثة وأربعين وثلاثمائة والف (19) .

من هذه الدراسة نتبين أن هذه الافتتاحية ، تناولت في أولها مـــا تناوله العلماء السابقون ، في بداية افتتاحياتهم ، من التحدث عن فضـــل

---

(17) المرجـــع السابـــق : ص 20 وما بعدهـــا .
(18) المرجـــع السابـــق : ص 24 ــ 30 .
(19) المرجـــع السابـــق : ص 31 .

العلم وفضيلة المحدثين ، وترجمة حياة الامام البخاري والكلام على صحيحه، وكيفية تاليفه ، وذكر سند صاحب الافتتاحية الى الجامع الصحيح .

غير ان صاحب هذه الافتتاحية لم يكتف بسند واحد بل اورد فيها اسانيده الاربعة الى الصحيح ، من طريق المغاربة ، والمشارقة ، والشاميين والجان .

وتميزت افتتاحيته ايضا بمناقشتين مهمتين : الاولى تتعلق بمناقشة سنده الى البخاري عن طريق الجان ، وعن حقيقة القاضي شمهروش ، وصحبته للرسول عليه الصلاة والسلام ، مثبتا ذلك ومؤيدا له بفتوى للشيخ دخلان .

والمناقشة الثانية تتعلق بتلمذة السيوطي واخذه عن الحافظ ابن حجر ، في حين انه من الثابت ان الحافظ مات وسن السيوطي لا تتعدى ثلاث سنوات ، موردا راي العلماء بتفصيل واسهاب .

كما تميزت هذه الافتتاحية باجازة صاحبها بالجامع الصحيح وبمروياته ، لكل المحبين والمريدين اجازة عامة .

4) افتتاحية الشيخ المدني بن الحسني :

وقد سماها : « ثالث افتتاح لاصح الصحاح » وكانت في اول رجب سنة 1343 هـ (20) وقد سبق هذه الافتتاحية افتتاحيتان : الاولى بالمسجد السائحي في فاتح رمضان سنة 1341 هـ سماها : « مقدمة الرعيل لجحفل محمد بن اسماعيل » وقد املى في هذا الافتتاح ، ما يتعلق بالحديث واطواره وفائدته ، لعظمة قدره وشرف مقداره ، كما ذكر فيه سنده الى الجامع الصحيح ، وتفصيل حال رجاله ، وذكر تراجمهم مما يناسب المقام .

والافتتاح الثاني وكان في اول شعبان سنة 1342 هـ سماه : « الميدان الفسيح من بسملة الصحيح » املى في بدايته حياة الامام

---

(20) مصورة مكتبتنا من مخطوط ضمن مجموع بالخزانة الملكية عدد 1821 د .

البخاري وترجمته من ولادته الى وفاته ، وما ورد من ثناء الائمة عليه وتعظيمه واكباره .

وذكر في ختامه وصية البخاري الرباعية ، مع شرح ما تضمنته من الفوائد الغزيرة والفرائد الابداعية ، وذلك بغاية الاطناب وتمام الاطالة والاسهاب ، لاتيانه على غالب ما للحديث وطالبه من الآداب ، وما يلزم للاثرى اقتفاء اثره والتمسك منه بالاهذاب (21) .

اما الافتتاح الثالث الذي نحن بصدد دراسته فقد سماه « ثالث افتتاح لاصح الصحاح » وكان في اول رجب سنة 1343 الموافق 1973 .

وقد ابتداه بلفت النظر الى ما سبقه من افتتاحيات ، الاولى في رمضان من سنة 1341 هـ بالمسجد السائحي ، والثانية في فاتح شعبان من السنة الموالية ، والثالثة في رجب 1343 هـ ، وكانت هذه الافتتاحيات حلقات متصلة فيما بينها ، مكملة لبعضها ، حيث كانت الاولى مدخلا تكلم فيها عن الحديث وادواره ورجاله وسنده الى الامام البخاري ، بينما تحدث في الثانية عن ترجمة الامام البخاري بما يشفي ويرضي ، كما تحدث عن وصيته الرباعية وشرح فوائدها الابداعية ، في حين خص الثالثة بالكلام على المقصود ، حيث اشار الى سبب ابتداء البخاري بالبسملة ، وجعلها تاجا لصحيحه ، جريا على عمل السلف وصنيعهم ، مكتفيا بالتلويح عن التصريح بمضمون الصحيح ، تاركا التعريف بنفسه تواضعا منه ، مشيرا الى الكتابة الموجودة على نسخ المغاربة بأنها ليست من كلام البخاري جملة ، ولا توجد في نسخ المشارقة . ثم اتى بالشواهد على ابتداء اكثر المصنفات بالبسملة ، واورد اشعارا مختلفة فيها ، وعلى ما ورد فيها من الآيات والاحاديث ، وكلام العلماء ، مستشهدا بكلام ابن حجر بكون كتب الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام بدئت كلها بالبسملة ، مختصرا في الموضوع « رسالة الاقاويل المفصلة لبيان حديث الابتداء بالبسملة » وعدد المواضع التي بدىء فيها بالبسملة كاللوح المحفوظ ، والكتب السماوية ، متحدثا عن البسملة وهل هي من الفاتحة ام لا ، واورد النصوص على ذلك وراي المذاهب فيها ، من حيث اداء الفرض والنفل ، واختلافهم

---

(21) معجم المحدثين : ص 35 ــ والحافظ الواعية محمد المدني بن الحسني : ص 19 .

في ذلك ، واورد نصوص كتب النبي عليه السلام الى قيصر ، والى كسرى وغيرهما ، وهي مفتتحة كلها بالبسملة ، ثم أورد حديث كل امر ذي بـال وتكلم عنه وعمن روى صيغه وعن اقوال العلماء ، واطال الكلام عن هـذا الحديث متخلصا الى الحديث عن شروط العمل بالضعيف ، واورد اربعة اسئلة حول البسملة ورد عليها ، كل ذلك من رسالة الاقاويل المفصلة ، ولما انتهى من اختصارها وايراد ما جاء فيها اتى بتقريظ لـه عليها (22) اغلبـه اشعـار .

ثم رجع الى موضوع البسملة ، متحدثا عما ورد في فضلها العظيم من احاديث واقوال ، وذكر المواضع التي شرع فيها ذكر البسملة ، كالوضوء والغسل والاكل والشرب والزكاة وغيرها كما جاء منظومـا في الابيـات التاليـة :

ومثلـه تسميـة وشرعـت — في غسل وتيمم كما ثبـت
اكـل وشرب وذكـاة وركـوب — لحيوان او سفينـة تجـوب
في دخـول منـزل وضـده — كمسجد ولبس ثوب نزعـه
اطفاء مصبـاح وغـلق بـاب — والوطء عند الاخذ بالاسبـاب
وفي صعود من خطيـب منبـرا — تغميض ميت لحده لا اكـثرا (23)

كما ذكر ما ورد في الاثر في تفسير البسملة ، مسترسلا في الكلام عن الرحمة وما جاء فيها من قول وتفسير ، متخلصا الى ما في الافتتـاح بالبسملة من البشارة الى ان المطلوب من العبد اذا اراد ان يحاول امرا من الامور ، اتى بها وتوج عمله بالاستفتاح بها ، مستحضرا عجـزه وضعفه ، مستهدفا تسهيل كل عسير ، فيتم توجهـه الى الله تعالـى ، وانحياشه بالقلب اليه ، فان ذلك أقرب الى النجح (24) .

مختتما بقصيدة للشيخ الطيب بنكيران ، المح فيها لمعان اشتقـاق اسم الجلالة ، ودعاء بالقبول والثواب ، ذاكرا تاريخ كتابة هذه الافتتاحية وهو اول رجب سنة 1343 هـ .

---

(22) ثالث الفتاح لاصح الصحـاح : ص 188 .
(33) المصـدر السابـق : ص 194 ـ 195 .
(24) المصـدر السابـق : ص 205 ـ 206 .

ويلاحظ ان صاحب هذه الافتتاحية ، تأثر فيها كثيرا بما ورد في افتتاحية الشيخ عبد القادر الكوهن ، واستغرق الجزء الاكبر منها ، تلخيص « رسالة الاقاويل المفصلة لبيان حديث الابتداء بالبسملة » ، كما انه عنى فيها بالحديث على البسملة والباعث للبخاري على تتويج صحيحه بها دون الحمدلة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، ذاكرا كل ما يتعلق بموضوع البسملة ، من جميع الوجوه ، دون أن يتناول متن حديث الاعمال او سنده ، مما يجعل هذه الافتتاحية قريبة في موضوعها من افتتاح الشيخ حمدون بلحاج ، علما بأن صاحبها جعلها تتمة للافتتاحيتين السابقتين ، مكملة لهما كما ذكر ذلك صدر افتتاحيته (25) .

ختمات البخاري :

مدخل :

أن الختمات او الختم من العادات المحمودة ، والسنن الكريمة المعهودة التي سجلها تاريخ الفكر الاسلامي ، وعرفتها مراكز الثقافة بمناسبة انتهاء العالم او الشيخ من تدريس فن من الفنون ، حيث يعقد مجلس حافل يسمى « بيوم الختمة » يكلل به مجالس الشيخ في الفن الذي يدرسه من نحو او فقه او تفسير او حديث ، ويختم فيه الكتاب الذي درسه لطلبته وتلاميذه ، بعد أن يستعد لختمته ويجتهد في اختيار موضوعه ، مركزا على علومه ومعارفه ، مفرغا كامل جهده وطاقته ، ليكون مبرزا فيه ، بسبب حضور علماء البلد وشيوخها معه في ختمته ، مما يدفعه لاظهار عبقريته ومقدرته العلمية ، وخاصة في موضوع الختم او الفن المختوم .

وهذا ما يجعل الختمات بما تمتاز به من تبريز العالم او الشيخ في فنه ، وبما يحاط به مجلس الختم من أهمية وتقدير بحضور العلماء والكبار الىجانب الطلبة ، وقد يحضره في أحايين كثيرة الملوك والامراء والكبار ، كما حدث في المغرب مرارا ، بالاضافة الى ان العادة جرت انه قلما يتصدى للختم الا المبرزون والنبغاء وكبار العلماء ، كل ذلك يجعل الختمة

---

(25) انظر الصفحة الاولى من ثالث الافتتاح لاصح الصحاح .

بمثابة اطروحة او عرض يقدمه الشيخ امام العلماء والشيوخ من اقرانه ومنافسيه ، وربما الامراء والملوك والخاص والعام ، بما تمتاز به من املاءات ، واجتهادات ، وعروض شيقة ، في الفن المختوم .

ومن ذلك نجد ان الشيخ الحافظ ابا العباس احمد بن علي الزموري ، عندما انتهى من دروسه في تفسير الامام الرازي ، عقد مجلسا حافلا للختم ، ووجهت رقاع الدعوة الى عدد من كبار قادة البلاد ، وفي مقدمتهم الامير الشيخ ولي عهد السلطان المنصور السعدي ، وكان من بين من حضر يوم الختم الى جانبه عدد كبير من شيوخ العلماء وكبارهم ، كالامام يحيى السراج ، والقاضي الحميدي ، وغيرهما .

وقد كان موضوع الختم الذي اختاره الشيخ ، تفسير الآية الكريمة « واحل الله البيع وحرم الربا » حيث ذكر في مجلسه ثلاثة وعشرين تاويلا في تفسيرها (26) .

وعندما ينتهي الشيخ من ختمه يقوم الشعراء بالقاء قصائدهم ، تمجيدا للشيخ ، وثناء على عمله ، وذكر صفاته وتبريزه في الفن المختوم ، كما يحمل عند نهاية المجلس على الاعناق والكواهل من طرف طلبته ومحبيه الى بيته ، في مهرجان واكبار ، حيث يحتفل به رجال المدينة والعلماء ، ويقدم الحليب والتمر ، وتقام المآدب والاكرام ، وقد تقدم الى الشيخ بعض الهدايا والصلات من طرف الملوك والامراء (27) .

اما مناسبة الختم فتتعدد حسب الظروف ، فاذا كان الغالب انها تكون بمناسبة انهاء العالم دراسة فن من الفنون او كتاب من الكتب ، كما هو الشائع عند الانتهاء من دراسة الموطأ او الكتب الستة او الاجرومية او الالفية وغيرها ـ كما سنرى فيما بعد ـ فان الختم ايضا يكون في مناسبات اخرى ، عندما يتهيأ لجيش للخروج للجهاد وهو ختم القراءة ، كما حصل عندما كان يستعد الجيش المغربي بقيادة الملك السعدي للخروج الى جهاد البرتغال وقتالهم في معركة وادي المخازن قبل اربعة قرون ، اذ ختمت

(26) جامع القرويين 2 / 431 ـ الدكتور عبد الهادي التازي .
(27) الاتحاف ج 2 ـ عبد الرحمان بن زيدان .

سلك القرءان مائة ختمة ، وكذا ختم صحيح الامام البخاري ، كما نص على ذلك المؤرخان اليفرني ، وصاحب الاستقصا وغيرهما (28) .

كما كان الختم يقع بمناسبة تشييد قصر ملكي ، كما حصل ايام السلطان الحسن الاول ، عندما أمر بأن يدشن قصر الرباط بمجلس ختم صحيح الامام البخاري (29) .

هذا واذا كان المشهور المعروف في المغرب ، ان اكثر الختمات كانت تتعلق بصحيح البخاري ، لشدة اهتمام المغاربة وعنايتهم بالصحيح خاصة، فان الختمات لم تكن مقصورة على علم بعينه ، او فن خاص ، بل كانت تشمل أغلب العلوم والفنون ، فقد كانت هذه العادة جارية معروفة في المغرب ، اذ يعقد العلماء والدارسون مجالس للختم ، اثر انتهائهم من تدريس مختلف العلوم .

ذلك اننا نجد ختمات كثيرة ، في الحديث، والنحو، والفقه ، والتفسير، وغيرها من العلوم والفنون ، كختمة كتاب الاربعين النووية للشيخ عبد الحي الكتاني ، وختمته لجامع الترمذي بالقرويين أملاها سنة 1328هـ (30) وختمة الشيخ المكيلدي لمختصر خليل بفاس (31) وختم السيدة زوج الشيخ المختار الكنتي للمختصر الخليلي ، اثر الانتهاء من تدريسه للنساء في اليوم الذي ختمه زوجها بجهة أخرى (32) وختمة سيدي محمد بن جعفر الكتاني لصحيح مسلم ، وختمه للموطأ أيضا (33) وختمة « الاجرومية » للشيخ عبد القادر بن سودة المسماة : « فتح القيوم في ختمة مقدمة ابن جروم » وهي مطبوعة (34) وختم « المرشد المعين » لعبد الواحد بن عاشر (35) وختمة الاجرومية لسيدي احمد بن جعفر الكتاني المسماة :

---

(28) نزهة الحادي : ص 65 .
(29) المغرب في عهد الدولة السعدية : ص 105 .
مدرسة الامام البخاري في المغرب للدكتور يوسف الكتاني 641/2 .
(30) فهرس الفهارس 1 / 420 .
(31) النبوغ 1 / 281 و 282 .
(32) معجم المحدثين : ص 30 /
(33) الموسوعة المغربية ع 2 ص 13 .
(34) توجد بالخزانة العامة تحت رقم 1820 د .
(35) الموسوعة المغربية ع 1 ص 6 .

« النفحات الوردية الندية لمريد ختم المقدمة الاجرومية » (36). وختمة الالفية لخليل بن صالح الخالدي التلمساني المطبوعة بفاس (37) وختمةعلى الرسالة لابن مغيرة احمد المكناسي اُرباطي (38) وختمة للشمائل لابن عزوز محمد المفضل بن الهادي بن احمد (39) وختم الموطأ للشيخ البطاوري (40) وخاتمة الفيروزبادي في الاحاديث المشهورة (41) وختم « المواهب اللدنية » للشيخ عبد الكبير الكتاني ، وختم مسند ابي داود المسمى : « تحفة الودود في ختم مسند ابي داود » للشيخ محمد مرتضى الزبيدي (42) .

ختمات صحيح البخاري :

هذا فن من فنون الحديث ولون طريف من الوان التاليف فيه ، يكاد يتميز به المحدثون المغاربة على الخصوص ، فاذا كانت الختمات عرفت في العالم الاسلامي كله بالنسبة لسائر العلوم الاخرى ، فان ختمات البخاري لم تشتهر كما اشتهرت بالمغرب ، كمظهر فيد ومتميز ، يدل على مدى العناية الفائقة والاهمية الكبيرة التي اولاها المغاربة لصحيح الامام البخاري .

هذا ولا يعرف للختمات تاريخ معين ، لانها فن من فنون الحديث لم يؤلف فيه ولم يؤرخ له ، خاصة وان أكثر الختمات لم تكن مكتوبة ولا مدونة ، وانما كانت تعقد مجلس الختم عندما ينهي الشيخ دراسة الصحيح، ويلقي ختمته ويبرز فيها ويحتفل بها ، ولكن احدا لا يسجل شيئا عنها ، خاصة وان وسائل الاعلام ووسائل التسجيل كانت قليلة ، وذلك ما يقف في وجه الدارس والمؤرخ عندما يبحث عن اقدم الختمات ، او عن اول ختمة للبخاري ليمكنه التاريخ لهذا الفن تاريخا علميا ، وهو ما احاول في

(36) الموسوعة المغربية ع 2 ص 101 .
(37) الموسوعة المغربية ع 2 ص 83 .
(38) الموسوعة المغربية ع 2 ص 6 .
(39) معجم المحدثين : ص 37 .
(40) فهرس الفهارس 2 / 270 .
(41) فهرس الفهارس 2 / 141 .
(42) فهرس الفهارس 1 / 408 — وانظر تفصيل الموضو بكتابنا « مدرسة الامام البخاري في المغرب 2/633 — 635 .

هذا البحث الوصول اليه ، اذ لم يسبقني احد - فيما اعلم - للتعريف بالختمات عامة وختمات البخاري خاصة .

كذلك لا يعرف اول من بدا هذا اللون من الحديث ، حتى يمكن ذكره في صف الرواد من اصحاب الختمات ، ولذلك يعود الاعتبار والتقدير الى اول ختمة موجودة لدينا ، حسب حياة صاحبها وتاريخ القائها وتحريرها ، في انتظار الكشف عن ختمات اخرى فيما بعد بحول الله ، وهذا ما يجعلنا نحجم عن الجزم بأحكام قاطعة في الموضوع ، مما يجعل الباب مفتوحا امام الاجيال المقبلة من الباحثين .

ان ختمات البخاري لم تكن مشهورة لدى المشارقة ، ولم تكن سنة مألوفة كما هو الشأن عندنا بالمغرب ، وخاصة بالنسبة للجامع الصحيح ، حيث جرت العادة الحميدة ان يعقد الشيوخ والمحدثون مجالس ختمية ، عند الانتهاء من سرد الصحيح او تدريسه واقرائه وشرحه ، يكون موضوع المجلس شرح آخر حديث من احاديث الصحيح ، يقدم لموضوعه بمدخل يذكر فيه اهمية العلوم الشرعية وفي مقدمتها الكتاب والسنة ، وقد يؤرخ لتدوينها ، ثم يتحدث عن صاحب الصحيح ترجمته وحياته ، ويعرف بالجامع الصحيح وكيفية تأليفه ، ويتحدث عن مناسبة الحديث من الجامع ، وعن سنده ومتنه شرحا مستفيضا ، ثم يتخلص الى ذكر مروياته وسنده الفريد أو المتعدد للجامع الصحيح ، وقد يختم المجلس بنوادر وأدعية واشعار .

ويشبه صنيع المغاربة في مجلس الختمات ، بمجالس الاملاء الحديثية التي عرفها الشرق ، وبز فيها المحدثون ، وعقدوا لها ابوبا في كتب المصطلح وأدرجوه في آداب المحدث ، كما هو الشأن في تدريب الراوي للسيوطي .

غير ان المشارقة لم يكونوا يتقيدون في مجالس الاملاء بكتاب خاص ، كما هو شأن المغاربة في ختمات البخاري ، اذ يعقد المحدث مجلسا يملي فيه بعض مروياته من حفظه ، ثم يختم المجلس بحكايات واشعار ونوادر ونكت تناسب المقام ، ومن اشهر اصحاب مجالس الاملاء عند المشارقة

نذكر الحافظ ابن حجر (43) الذي املى اكثر من الف مجلس ، وقبلـــه شيخه الحافظ العراقي ت 762 هـ الذي املى اكثر من 4000 مجلس ، وزين الدين بن عبد الرحيم الحسني العراقي المصري (44) ، وبعده ولى الدين ابو الفضل احمد بن عبد الرحيم العراقي المتوفى سنة 828 هـ الذي املى اكثر من ستمائة مجلس (45) ، والحافظ السيوطي ابو الفضل عبد الرحمان ابن ابي بكر السيوطي ت 919 هـ الذي عقد اكثر من مائة مجلس (46) ، ثم الحافظ شمس الدين ابو الخير محمد بن عبد الرحمان السخاوي ت 902هـ الذي بلغت مجالسـه اكثر من ستمائة مجلس ، كما ذكر هـــو نفسه (47) والحافظ ابن الصلاح الذي سار على سنن شيوخه في ذلك .

وقد جمعت امالي المحدثين في كتب عرفت « بكتب الامالي والاملاء » اذ كان من وظائف العلماء قديما خصوصا الحفاظ أهل الحديث ان يعقدوا في يوم من ايام الاسبوع يوم الثلاثاء او يوم الجمعـــة ، وهو أن يكـــون في المسجد لشرفهما ، وطريقهم فيه ان يكتب المستملى في اول القائمة :

هذا مجلس املاه شيخنا فلان بجامع كذا في يوم كذا ، يذكر التاريخ ثم يورد المملى بأسانيده احاديث وآثارا ، ثم يفسر غريبها ، ويورد من الفوائد المتعلقة بها باسناد او بدونه ما يختاره ويتيسر له ، وقد كان هـــذا في الصدر الاول فاشيا كثيرا ، ثم ماتت الحفاظ وقل الاملاء ، وقـــد شرع الحافظ السيوطي في الاملاء بمصر سنة اثنين وسبعين وثمانمائة ، وجدده بعد انقطاعه عشرين سنة من سنة مات الحافظ ابن حجر على ما قاله في المزهر وكتبه كثيرة (48) .

واول ما نعرف من الختمات ما جاء في « فتح الباري » لابن حجر ، انه ختم البخاري واحتفل بذلك فيكون اقدم من نعلم — الى الآن — ممن ختم البخاري هو الحافظ ابن حجر المتوفى سنة 752 هـ ولا نعرف ان ختمته هذه دونت وكتبت .

---

(43) الدرر في ترجمة شيخ الاسلام ابن حجر للسخاوي 2 / 336 .
(44) فهرس الفهارس 2 / 436 نقلا عن تدريب الراوي وفتح المغيث .
(45) فهـــرس الفهـــارس 2 / 436 .
(46) التدريب : ص 176 — فهرس الفهـارس 2 / 352 .
(47) فهـــرس الفهـــارس 2 / 335 — 373 .
(48) الرسالـــة المستطرفـــة : ص 159 .

غير ان اول ختمة مدونة ومطبوعة نعرفها وتوجد بين ايدينا ، هي ختمة الامام القسطلاني شارح البخاري والمسماة « تحفة السامع والقارىء بختم صحيح البخاري » ، عثرت عليها مخطوطة بالخزانة الملكية تحت رقم 1173 (49) .

كما نجد في ترجمة الحافظ ابي الخير السخاوي ان له عدة ختمات، احداها في صحيح البخاري سماها : « عمدة القارىء ، والسامع في ختم الصحيح الجامع » (50) ، وله غيرها حول صحيح مسلم والشفا للقاضي عياض (51) .

وقد عرف نوعان من الختم :

ختم القراءة ، ويقصد به ختم سرده واسماعه ، وهذا كثير يكاد لا يخلو منه مسجد او مركز ثقافي ، حيث يتعبد الناس ، بسماع الصحيح واسماعه دائما ، وخاصة في الاشهر الثلاثة رجب وشعبان ورمضان من كل عام ، وكما هو جار الى الآن بضريح الادريس بزرهون ، منذ سن قراءته القاضي محمد ادريس العلوي ، وما زالت تختم قراءته في محفل كبير عصر السادس والعشرين من رمضان من كل سنة ، بمحضر العلماء وممثلي السلطة وعامة الناس ، وتنقل الاذاعة حفل اختم في كل سنة ، وقد دابت على مشاركة العلماء في هذا المجلس منذ رجعت من الشرق منذ اكثر من عشر سنوات وما زلت الى الآن .

ونذكر من هذا النوع وهو كثير ، بعض العلماء الذين اشتهروا بقراءة الصحيح والمداومة على اسماعه واقرائه : مثل الشيخ جعفر الكتاني الذي ختمه ما بين سماع واسماع بازاوية الكتانية بفاس اكثر من عشرين مرة (52) ، والشيخ عبد الكبير الكتاني الذي ذكر ولده الشيخ عبد الحي الكتاني انه ختمه خمسين مرة ما بين سماع واسماع واقراء ، وما ذكره ابن الابار في تكملته من ان ابن عطية ختم البخاري وحده سبعمائة مرة .

(49) وتوجد بمكتبتي مصورة عنها ، منها نقلت هذه المعلومات .
(50) فهرس الفهارس 2 / 335 .
(51) المصدر السابق 2 / 336 .
(52) المصدر السابق 1 / 132 .

والنوع الثاني ختم الاقراء : وهو عبارة عن المجلس الحافل الـــذي يعقده العالم او الشيخ ، بمناسبة انتهاء دراسته مع طلبته ، واقرائه للجامع الصحيح ، قراءة استيعاب وتمحيص ودراية ، ولذلك يتهيأ لمجلس الختم ، ويجتهد في الاعداد له ، لما يحاط به من هالة ، ولما يحضره من علمـــاء وشيوخ ، فيكون مناسبة لتبريز المحدث ، واظهار علمه وتفننه واطلاعـــه ، وهذا النوع الثاني هو المقصود بالختمات من بحثنا ، ومثل هذه الختمات العلمية هي التي كتبت ودونت ، وبقيت علامة واضحة في تاريـــخ الفكـــر المغربي ، وشاهدا ودليلا قويا على مدى عناية المغاربة وتفانيهم في الاهتمام بالجامـــع الصحيـــح .

ونجد من عيون هذه الختمات العلمية المدونة ، اقدمها وارعها ختمة الشيخ عبد القادر الكوهن في القرن قبل الماضي ، وسنقوم بتقديم دراسة موجزة عنها كنموذج مغربي لختمات البخاري (53) ، وختمة الشيخ محمد ابن حمدون بلحاج ، وختمة احمد بن الطالب بن سودة ، وختمة الشيـــخ جعفر بن ادريس الكتاني ، وختمة الشيخ العربي بن السائح ، وختمـــات تلميذه احمد بن موسى السلاوي ، وختمة الشيخ محمد بن جعفر الكتاني وغيرهـــا .

على ان اروع ختمات البخاري وارفعها نفسا واشهرها ذكرا ، هـــي ختمة جدنا الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني المطبوعة بفـــاس (54) والتي املاها بجامع القرويين من الغلس الى الزوال ، في محفل مشهـــود ضاقت به رحاب القرويين ، وتحدث عنها الخاص والعام ، والتي اظهرت مكانته العلمية ومعرفته الواسعة بالحديث وعلومه ، والسنة وفنونها .

مناسبـــات الختـــم :

اذا كانت الختمات العلمية لصحيح البخاري هي المقصود بالذات ، وهي اللون المسجل والمدون من انواع الختمات ، فان مناسبات الختـــم كثيرة ومتعددة نذكر منها :

---

(53) توجد مصورة منها بمكتبتي عن الاصل المحفوظ بالخزانة الملكية .
(54) جميع هذه الختمات توجد نسخ منها اما اصلية او مصورة بمكتبتي .

الختم الذي يحصل بمناسبة خروج الجيش للجهاد وحرب العدو ، كما حصل عندما كان الجيش المغربي يستعد بمراكش للخروج لمقابلة البرتغال في معركة وادي المخازن بقيادة السلطان السعدي ، وكما سجل المؤرخون ذلك واثبتوه .

فنعدما عقد المنصور السعدي الراية للجيش في طريقه الى وادي المخازن وسط جامع المنصور بمراكش ، ختم عليها اهل الله حملة القرءان مائة ختمة ، وصحيح البخاري ، وصحبوا ذلك بالتهليل والتكبير والصلاة والسلام على البشير النذير والدعاء بالنصر والتمكين (55) .

كما كان يختم صحيح البخاري ، بمناسبة تدشين القصور والمساجد والمدارس ، فقد أقام السلطان الحسن الاول عندما تم بناء قصره بالرباط، حفلا تدشينيا عقد في القصر نفسه ، وختم فيه الصحيح ختمة علمية ، حضرها الامراء ورجال الدولة وكبار الشيوخ والعلماء (56) .

وعادة الختم هذه داب عليها سلاطيننا وملوكنا منذ عرف المغرب الجامع الصحيح ، وخاصة على عهد الدولة السعدية ، في أيام المنصور السعدي ، الذي كانت سيرته في شهر رمضان المواظبة على سماع الصحيح وحضور مجالس اقرائه بين يديه ، وعقد مجلس حافل لختمه ، وقد تحدث عن هذا المجلس صاحب « الاستقصا » بقوله : (57)

« وهكذا كانت سيرته في شهر رمضان عند ختم صحيح البخاري ، وذلك أنه كان اذا دخل رمضان ، سرد القاضي وأعيان الفقهاء كل يوم سفرا من نسخة البخاري ، وهي عندهم مجزاة على خمسة وثلاثين سفرا ، في كل يوم سفر الا يوم العبد وتاليه ، فاذا كان يوم سابع العيد ختم فيه صحيح البخاري وتهيا له السلطان احسن تهيىء ، وكانت العاده الجارية عندهم في ذلك ، ان القاضي يتولى السرد بنفسه فيسرد نحو الورقتين

(55) نزهة الحادي لليفرني : ص 65 .
المغرب في عهد الدولة السعدية : ص 105 .
مدرسة الامام البخاري في المغرب 2 / 609 .
(56) انظر تفصيل ذلك في كتابنا مدرسة الامام البخاري في المغرب 640/2 – 644 .
(57) الاستقصا 5 / 153 – 154 .

من اول السفر ويتفاوض مع الحاضرين في المسائل ، ويلقى من ظهر له بحث او توجيه ما ظهر له ، ولا يزالون في المذكرة ، فاذا تعالى النهار ختم المجلس وذهب القاضي بالسفر فيكمله سردا في بيته ، ومن الغد يبتدىء سفرا آخر ، هكذا والسلطان في جميع ذلك جالس قريب من حاشية الحلقة قد عين لجلوسه موضع » .

هذا وقد اكتسى حفل ختم صحيح البخاري بزاوية الدلائيين طابع الموسم ، حيث تشد اليه الرحال من كل مكان ، ويطعم فيه الطعام على طريقة الدلاء الحاتمية ، ويلقي الشيخ محمد بن ابي بكر الدلائي درسا في نصف يوم كامل ، يشهده علماء من فاس ومراكش وغيرهما ، ويتلوه انشاد القصائد في مدح البخاري وكتابه ، والاشادة بشيخ الدلاء وسعة علمه ، ولم يكن الشيخ محمد بناصر الدرعي يتخلف في رمضان عن قراءة صحيح البخاري وختمه بزاوية « تامكروت » في نهاية العهد السعدي (58) .

كما كان السلطان محمد الخامس كثيرا ما يعقد مجالس لختم كتب الحديث وخاصة الجامع الصحيح ، الذي يبتدىء قراءته بمحضره ، خلال ثلاثة اشهر من كل سنة ، ابتداء من رجب الى رمضان الذي يعقد فيه مجلس الختم بحضور علماء المملكة وكبارها واعيانها (59) .

وما زالت العناية بالصحيح قائمة ومجالسه دائمة مستمرة ، فقد داوم الملك الحسن الثاني على مجالس الحديث وخاصة في رمضان ، كما جرت العادة على اختتام تلك المجالس بختم الصحيح ، بقراءة آخر احاديث الصحيح سندا ومتنا مع دعوات وابتهالات ، وقد داوم على القيام بذلك الى الآن استاذنا الشيخ الرحالي الفاروق حفظه الله .

وما زالت مجالس البخاري قائمة بمولاي ادريس زرهون ، حيث تستمر قراءته طوال الاشهر الثلاثة رجب وشعبان ورمضان ، صباح كل يوم ، ويختم عصر اليوم السادس والعشرين من رمضان ، في محفل كبير ومشهد عظيم ، يحضره العلماء والشرفاء ورجال السلطة وجمهور كبير من

---

(58) الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين : 1 / 115 .
(59) جامع القرويين 2 / 467 .

انحاء المغرب . اذ يقوم جماعة من العلماء باسماع الاحاديث من الجامع الصحيح قدر الساعة من الزمان ، ثم يختم امام الضريح الادريسي عادة بقراءة الحديث الاخير من الصحيح ودعوات وابتهالات .

وقد كان لي شرف ختم الجامع الصحيح بالقبة الحسنية بالضريح الادريسي الاكبر ، في ليلة القدر من سنة 1396 هـ – 1976 م ، حيث امليت ختمة علمية في مشهد عظيم ، تناولت فيها الكلام على الحديث الاخير من البخاري ، مترجما لرجال سنده ، وشارحا لمتنه ، وقد قامت الاذاعة بنقل الختمة المذكورة مباشرة في حينها ، وبذلك اكون قد ساهمت في احياء هذه السنة الحميدة والعادة الكريمة .

كذلك ما زال البخاري يقرأ ويختم الى الآن في الزوايا الناصرية « بتامكروت » حيث يقرأ في نسخة ثلاثينية ، منها يقرأ جزء كل يوم ، ثم يقع ختمه في آخر شهر رمضان في حفل مشهود ، كما يقرأ ويختم في زوايانا الكتانية الشهيرة يوم الموسم من كل عام .

وما زال اهل زاوية ابن السبع يداومون على قراءة واقراء صحيح البخاري وختمه وخاصة في شهر رمضان .

ونذكر من المدن التي تحافظ على سنة اسماع البخاري وقراءته مدينة مكناس ، حيث تفتح قراءة البخاري في عدة أماكن في شهر رمضان، سواء بالمسجد الاعظم الذي تبتدىء قراءته في مستهل رمضان ، ويختم في مشهد كبير بعد زوال السادس والعشرين من رمضان ، كما يقرأ في نفس الشهر وبنفس الاهتمام ، بالزاوية الكتانية ، وبالزاوية العلمية ، والزاوية الكنتية وغيرها (60) .

انعام وهدايا بمناسبة الختم :

اشرنا فيما سبق الى انه يحتفي بالخاتم عند نهاية ختمته ، حيث تلقى في المجلس قصيدة او قصائد للتنويه به وبالفن المختوم ، كما

---

(60) العز والصولة 1 / 177 – 178 .
مدرسة الامام البخاري في المغرب 644/2 .

يحتفى به حيث يحمل على الكواهل والاكتاف في موكب ضخم الى داره ، وتقدم الاطعمة الى المحتفلين ، وقد تقدم اليه بعض الهدايا والصلات .

من ذلك ما نجده مسجلا في فهرس للوثائق ، من انه كانت تمنح صلات لاصحاب الختمات تكريما لهم وتشجيعا ، اذ نجد انه صدر الامر بتنفيذ صلة بمناسبة ختم الصحيحين (61) .

كما نجد امرا آخر بتنفيذ صلة بمناسبة ختم صحيح البخاري ، (62) وصدر ايضا انعام بمناسبة ختم صحيح البخاري (63) ، وتنفيذ صلة بمناسبة ختم صحيح البخاري أيضا (64) .

دعوات الختم :

لقد جرت العادة ان ينهي الخاتم مجلس الختم ، بدعوات وابتهالات مشهورة ، وصلوات على النبي الكريم ، مستمدة من الحديث الشريف ، ومن آثار العلماء والصالحين ، وقد يكون الاختتام بقصيدة شعرية في الكمالات المحمدية ، كما فعل الشيخ محمد ابن عبد الكبير الكتاني عند نهاية ختمته ، مع ملاحظة اختلاف اسلوب دعوات الختم حسب زمان الختم ووقته ، وتبعا لمشرب الخاتم ونفسه .

وقد تجمع لدينا من مجموع ختمات البخاري المغربية ، دعوات وابتهالات وصلوات على الرسول الاعظم ، نذكر من احسن ما قيل منها عند الختم :

الحمد لله ما وجد بآخر نسخة من صحيح البخاري بخط الشيخ سيدي عبد القادر الفاسي ، ومن خطه ايضا يعنى أبا عمران بن سعادة رضي الله عنه ، قرىء على الفقيه ابى الوليد سليمان بن خلف رضي الله

(61) فهرس الوثائق لجائزة الحسن الثاني للمخطوطات والوثائق س 77 ص 34 .
(62) المصدر السابق ص 36 .
(63) المصدر السابق ص 37 .
(64) المصدر السابق ص 38 .

عنه ، والفقيه ابو علي رضي الله عنه يسمع ، قال ، قال ابو ذر سمعت ابا الهيثم يدعو بهذا الدعاء عند فراغه من قراءة كتاب البخاري :

الحمد لله حمد معترف بذنبه ومستأنس بربه ، جعل فاقته اليه واعتمد في العفو عليه ... ذنوبه تقلقه ، روح قلبه بذكره ، وطاش عقله من جرمه ، لا يوجد في احواله الا قلقا وطائر القلب فرقا ، وخوفا من النار وفضيحة العار ، وغضب الملك الجبار ، اذا ميز الاخيار والاشرار ، وجيء بالجنة والنار ، وبدلت الارض وانشقت السماوات ، وتناثرت النجوم الزاهرات ، وانتظر المحشورون ماذا يكون في ذلك اليوم ، يوم وأي يوم ، يوم يفزع من هوله المحسنون ، ويغرق في بحاره المسيئون ، في يوم تلاحقت أوجاله وترادفت أهواله ، ونادى المنادي باسمك تدعى الى الحساب والى قراءة ما حصلته في ذلك الكتاب ، وتقام بين يديه عاصيا ، وتقدم اليه خاطيا ، فاما مغفور لك فصرت الى الجنة مسرورا ، واما مسخوط عليك فصرت الى النار ماسورا ، نعوذ بالله من النار ونسأله البعد منها ، فانك ملك كريم جواد رحيم ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما (65) .

ومن ذلك ما أنهى به الشيخ عبد القادر الكوهن ختمته المشهورة : « نوافح الورد » بقوله : ومن أحسن الادعية وأجمعها لخير الدارين وارجاها للاجازة ، خاتمة دعاء الفرج الذي رواه جعفر الصادق رضي الله عنه عن أسلافه الكرام مرفوعا وهو : اللهم اني أسألك ايمانا دائما الخ ، روى الترمذي والحاكم في نوادر الاصول بسنده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، انه اتاه جبريل عليه السلام بينما هو عنده ، اذ اقبل ابو ذر فنظر اليه جبريل فقال ابو ذر ، قال : فقلت : يا امين الله وتعرفون انتم ابا ذر ؟ قال نعم ، والذي بعثك بالحق بشيرا ونذيرا ، ان ابا ذر اعرف في السماء منه في الارض ، انما ذلك بدعاء يدعو به كل يوم مرتين ، تعجبت الملائكة منه ، فادعه وسله عن دعائه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا ابا ذر دعاء تدعو به كل يوم مرتين ، قال نعم ، فداك ابي وامي ما سمعته من بشر ، وانما هو عشرة احرف الهمني بها ربي الهاما ، وانا ادعو به كل يوم

(65) منقول عن نسخة خطية من صحيح البخاري بالخزانة الملكية ص 451 .

مرتين ، استقبل القبلة فاسبح الله مليا وأحمده مليا ، واهلله مليا واكبره مليا ، ثم ادعو بتلك العشر الكلمات : اللهم اني اسألك ايمانا دائما ، واسألك قلبا خاشعا ، واسألك علما نافعا ، واسألك يقينا صادقا ، واسألك دينا قيما، واسألك العافية ، واسألك دوام العافية ، واسألك الشكر على العافيـــة ، واسألك الغنى عن الناس ، قال جبريل يا محمد والذي بعثك بالحـــق ، لا يدعو احد من امتك بهذا الدعاء الا غفرت له ذنوبه ، وان كانت أكثر من زبد البحر وعدد تراب الارض ، ولا يتوفى احد من امتك وفي قلبه هذا الدعاء، الا اشتاقت اليه الجنان ، واستغفر له الملكان ، وفتحت له أبواب الجنة ، فنادت الملائكة يا ولي الله ادخل من اي باب شئت (66) .

وقد ورد في ختم المجلس احاديث كثيرة واخبار شهيرة ، فعـــن سيدنا ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « من جلس مجلسا كثر فيه لغطه ، فقال قبل ان يقوم من مجلسه ذلـــك ، سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا انت ، استغفرك وأتوب اليك ، الا غفر له ما كان في مجلسه ذلك » ، وعن ابي برزة الاسلمي رضي الله عنه قال ، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا اراد ان يقـــوم مـــن المجلس : سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا الاه الا انت أستغفرك وأتوب اليك، فقال رجل يا رسول الله انك لتقول قولا ما كنت تقوله فيما مضى ، فقال كفارة لما يكون في المجلس . وعن عائشة رضي الله عنها قالت : ما جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم مجلسا ، ولا تلا قرآنا ، ولا صلى صلاة ، الا ختم ذلك بكلمات ، فقلت يا رسول الله : اراك ما تجلس مجلسا ولا تتلو قرآنا ولا تصلي صلاة الا ختمت بهؤلاء الكلمات ، قال نعم من قال خيرا كن طابعا له على ذلك الخير ، ومن قال شرا كانت كفارة له ، سبحانك اللهم وبحمدك لا الاه الا أنت أستغفرك واتوب اليك . وعن جبير بن مطعم رضي الله عنه قال ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا انت استغفرك وأتوب اليك ، من قالها في مجلس ذكر كان الطبع يطبع عليه ، ومن قالها في مجلس لغو كان كفارة له .

(66) ختمـــة الكوهــــن ص 127 ــ 128 .

بعض الختمات المشهورة :

ختمة صحيح البخاري (67) المسماة : « اظهار نفائس آدخاري المهيات لختم كتاب البخاري » :

أبو العباس احمد بن قاسم ساسي البوني المتوفى سنة 1139 هـ .

ختمة البخاري (68) :

ابو عبد الله بن محمد بن عبد الرحمان الفاسي ، المتوفى سنة 1144 هـ .

ختمة البخاري (69) المسماة : « نوافح الورد والعنبر والمسك الداري لشرح آخر ترجمة صحيح الامام البخاري » :

للشيخ عبد القادر الكوهن المتوفى سنة 1254 هـ .

ختم البخاري (70) :

محمد بن حمدون بن الحاج المتوفى سنة 1274 هـ

ختمة البخاري المسماة : « عون الباري على فهم آخر تراجم صحيح الامام البخاري » (71) :

أحمد بن الطالب بن سودة المتوفى سنة 1321 هـ / 1905 م .

---

(67) فهرس الفهارس 1 / 169 .
(68) توجد بالخزانة العلمية الصبيحية بسلا .
(69) توجد بالخزانة الملكية تحت عدد 892 د .
(70) توجد بالخزانة الملكية تحت عدد 173 .
(71) مطبوعة بفاس وتوجد مصورتها بمكتبتي .

ختمة البخاري المسماة : « شرح آخر ترجمة من صحيح الامام البخاري » (72) :

الشيخ جعفر بن ادريس الكتاني المتوفى سنة 1323 هـ .

ختمة صحيح البخاري (73) :

للشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني المتوفى سنة 1327 هـ .

ختمة اخرى له (74) :

للشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني .

ختمة البخاري (75) :

للشيخ العربي بن السائح المتوفى سنة 1309 هـ / 1892 م .

ختمة صحيح البخاري (76) :

احمد بن موسى السلوي المتوفى سنة 1328 هـ .

ختمة اخرى له (77) :

لنفس المؤلف المذكور .

ختمة البخاري (78) :

التهامي بن المدني كنون المتوفى سنة 1331 هـ .

---

(72) مطبوعة بفاس .
(73) مطبوعة بفاس بالمطبعة الجديدة سنة 1323 هـ .
(74) مخطوطة المظاهر السامية .
(75) مخطوطة الا انها مبتورة ، توجد مصورتها بمكتبتي .
(76) مخطوطة وتوجد نسخة منها بمكتبتي هدية من ولد المؤلف الفقيه المقرىء عبد الرحمان بنموسى .
(77) توجد بالخزانة الملكية .
(78) الشرف المصون لآل كنون ص 28 .

ختـــم الصحيـــح (79) :

للشيخ عبد الكبير الكتاني المتوفى سنة 1333 هـ .

شرح ختـــم صحيـــح البخـــاري (80) :

محمد بن جعفر الكتاني المتوفى سنـــة 1345 هـ .

ختمـــة البخـــاري (81) :

محمد المكي البطاوري المتوفى سنة 1355 هـ .

ختمـــة البخـــاري (82) :

محمد المدني بن الحسني المتوفى سنة 1378 هـ .

ختمـــة البخـــاري (83) :

للشيـــخ الرحالـــي الفـــاروق .

---

(79) فهـــرس الفهـــارس .
(80) الرسالة المستطرفة مقدمة الناشر حـرف (أ) .
(81) شخصيـــات مغربيـــة (3) ص 98 عبد الله الجراري .
(82) شخصيـــات مغربيـــة (2) ص 92 عبد الله الجراري .
(83) ختمة مختصرة نشرت بكاملها لاول مرة في كتابنا مدرسة الامام البخاري في المغرب . 669/2 - 684 .


نماذج
من أوهام النقاد المشارقة
في الرواة المغاربة
للأستاذ إبراهيم ابن الصديق



النمـــوذج الثانـــي :

قال الحافظ ابن حجر في « لسان الميزان » 147/1 رقـــم 470 :
« احمد بن الجباب ابو عمر القرطبي ، قال ابن حزم : كان شديد الغفلة ، قلت : بفتح الجيم بعدها موحدة ثقيلة نسبة لبيع الجباب بكسر الجيـــم والتخفيف جمع جبة ، واسم والد احمد هذا ، خالد بن يزيد ويكنى ابا عمر بضم العين ، وفتح الميم . وهو محدث مشهور من كبار الحفاظ بالمغرب ، روى عن بقي بن مخلد ، ومحمد بن وضاح ، ورحل فســـمـــع من اسحـــاق الدبري ، وعلي بن عبد العزيز وغيرهما .. قال عياض : كان اماما في الفقه والحديث وسمع منه جمع كبير ، وصنف « مسند مالك » وتصانيف أخرى ومات في جمادى الآخرة سنة اثنتين وعشرين ومائتين عن 96 سنة » .

هذا كلام الحافظ ـ رحمه الله ـ وفيه مزاوجة بين ترجمتين لرجلين لا علاقة لاحدهما بالآخر ولا يشتركان الا في الاندلسية وفي اسم احمـــد والكنيـــــة :

الاول : احمد بن خالد بن يزيد بن محمد بن سالم المعروف بابـــن الجباب ـ بالجيم ـ الحافظ الكبير ، المولود سنة ست وأربعين ومائتين

والمتوفى سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة ؛ عن 76 سنة . لا 96 كما ذكر الحافظ . أو تحرف على الناسخ او الطابع . وهذا هو الذي ذكر تفاصيل ترجمته بعد قوله : قلت . الخ ونقل مضمنها عن القاضي عياض ، وربما اضاف اليه من « تاريخ ابن الفرضي » و « اللباب لابن الاثير » و « تذكرة الحفاظ للذهبي » ـ ا ـ .

اما الثاني فقد نقل ترجمته ـ اوالكلام الذي صدر به الترجمة ـ من « جذوة المقتبس للحميدي » . وها هو ذا نصه في (ص 111) ، « احمد ابن الحباب (بالحاء) ابو عمر ، قرطبي من أهل العربية والادب ، كان أستاذا مقدما ، اخبرني ابو محمد علي بن احمد (يعني ابن حزم) وغيره : انه كان مع حذقه بالادب ؛ وتصرفه في العربية شديد الغفلة في غير ذلك من أموره وكان حيا في الدولة العامرية . . . » .

وقد نقل الضبي في « بغية الملتمس ص 126 » هذه الترجمة عن الحميدي كما هي . وعند كليهما احمد بن الحباب ـ بالحاء ـ لا بالجيم وهما يرتبان اسم الاب ايضا على حروف المعجم . وقد اورداه بعد احمد ابن جهور ، وبعده احمد حبرون ، ثم احمد بن الحسن ، ثم احمد بن خازم مما يدل على انه عندهما : احمد بن الحباب بالحاء ، ان كان هناك رجل يحمل هذا الاسم . والا فالذي يظهر :

1 ـ ان الحميدي اختصر نسب هذا الرجل وترجمته ، كعدد ممن يترجمهم في كتابه ، نظرا للعذر الذي ابداه في أوله من انه الفه في بغداد بعيدا عن مصادره المغربية ، ومعتمدا على حفظه الخ . ولذلك فهو لم يذكر تاريخ وفاته مكتفيا بالاشارة الى انه كان حيا في الدولة العامرية .

2 ـ ان الضبي لم يكلف نفسه البحث عن هذا الرجل ، وتبع الحميدي على تقصيره ، لان الضبي اعتمد على اكثر ما ذكره الحميدي ؛ كما قال في مقدمة كتابه « بغية الملتمس » .

---

(1) انظر : ابن الفرضي 1 / 42 ، والمدارك 5 / 174 ، ط المغرب . وقد سقطت ترجمة هذا الرجل من مطبوعة بيروت ، وانظر ايضا : اللباب في تهذيب الانساب لابن الاثير 1 / 253 ، وتذكرة الحفاظ 3 / 815 ، وتوجد ترجمته ايضا في : جذوة المقتبس 113 وبغية الملتمس 163 والديباج المذهب 34 وطبقات الحفاظ للسيوطي 339 . وفي غيرها من المصادر .

3 ـ ان هذا الرجل هو : احمد بن عبد العزيز بن فرج بن ابي الحباب النحوي صاحب ابى علي القالي وتلميذه الملازم له . المتوفى سنة اربعمائة .

وقد ترجمه ابن بشكوال في « الصلة 19 » والسيوطي في « بغية الوعاه 140 » نقلا عنه . ولا بأس من ايراد نبذ من كلام ابن بشكوال قال : « احمد بن عبد العزيز بن فرج ابن ابي الحباب النحوي من اهل قرطبة ، يكنى اباعمر . روى عن ابي علي البغدادي ولزمه وكنت له منه خاصة ... كان من جلة شيوخ الادب عالما باللغة والاخبار حافظا ضابطا لهـا ، وكان ينسب الى غفلة الا انه كان ثقة ضابطا ... توفى سنة اربعمائة ... وكان معلم المظفر عبد الملك بن ابي اعمر ... » .

ولعل تعليمه للمظفر بن ابي عامر هو الذي اذكر الحميدي بأنه كان حيا في الدولة العامرية ، ولو ان للحافظ ابن حجر انسا باحداث المغرب وتاريخه واهتماما بما جريات الامور فيه ، لتذكر ان المنصور ابن ابي عامر الذي تنسب اليه الدولة العامرية ، استولى على الحكم في حدود 370 ، اي بعد وفاة ابن الجباب الحافظ بنحو الخمسين سنة .

وسواء كان هذا الذي ترجمه ابن بشكوال هو معنى الحميدي او غيره ، فلا يجمع من ذكر الحميدي بابن الجباب الحافظ الا التقارب في رسم الحاء والجيم . ويكون استدراك ابن حجر ، احمد بن الجباب ـ بالجيم ـ على الذهبي حيث لم يذكره في « الميزان » غير صواب لانه باجماع مؤرخيه في غاية الحفظ والاتقان والنباهة ، قال ابن الفرضي : « كان امام وقته غير مدافع في الفقه والحديث والعبادة » . وقال ابن لبابة : « لا اعرف احدا يقع عليه اسم عالم بالاندلس الا احمد بن خالد » ، وقد بالغ الاندلسيون في الافتخار به وفضلوه على شيخ الحرام المكي ابي سعيد بن الاعرابي ، ففي « المدارك » : قال ابن ابي الفوارس : « وقد سئل عن احمد وابن الاعرابي ـ فقال : رايت الرجلين فما كان يصلح عندي ابن الاعرابي ان يكون غلاما لابن خالد » ، ومع تشدد الانداسيين في نقد الرجال وعلى الاخص محدثوهم يكون من الملفت للنظر ـ حقا ـ ان

يسودوا رجلا مغفلا مضلا عن ان يكون شديد الغفلة ، حسب قول الحافظ ابن حجر رحمه الله .

وحيث اتضح ان التهمة بشدة الغفلة تخص النحوي لا المحدث ، فالمحدث لم يسلم من طعن الاندلسيين على عادتهم في التجريح . الا ان الامام ابن عبد البر اعتبر جرحه غير مؤثر ولا معتبر عند أرباب هذا الشأن . حيث ذكر في فتواه التي كتبها مدافعا عن نفسه في مواجهة اهل بلده الذين تكلموا فيه هو نفسه لقبوله جوائز السلطان .

« ... ولاحمد بن خالد فقيه الاندلس وعالمها في ذلك كتاب حمله على وضعه وجمعه : طعن اهل بلده عليه في قبوله جوائز عبد الرحمن الناصر ، اذ نقله الى مدينة قرطبة واسكنه دارا من دور الجامع واجرى عليه الرزق من الطعام والادام والناض . وله ولمثله في بيت المال حظ ... » (2) .

والمهم ان احمد بن الحباب او ابن ابي الحباب الذي رماه ابن حزم وغيره بالغفلة الشديدة هو غير احمد بن خالد الجباب الحافظ المجمع على ضبطه واتقانه ، وان الحافظ ابن حجر - رحمه الله - وهم في جعل الرجلين واحدا .

ويقارب هذا الوهم على نحو ما :

النموذج الثالث :

فقد قال الحافظ في « اللسان » ايضا 351/3 رقم 1421 : « عبد الله بن محمد بن سهل العبدري الدورقي ، سمع ببلده وغيرها عن جماعة، منهم : ابو عبد الله بن مطروح ، وعتيق بن علي وابن لالمواق ، وابو الحسن ابن كوثر ، وابن زرقون ، في آخرين وبالاسكندرية عن ابي الطاهر بن عوف الحضرمي ، قال ابن عبد الملك : كان فقيها عارفا بالشروط ، دريا بالفتوى، اديبا ممتع المجالسة ، قال : كانت بينه وبين ابن الابار منازعة ومناقضة ،

---

(2) انظر نص الفتوى بتمامها في « نفح الطيب » 4 / 219 بتحقيق محي الدين عبد الحميد.

فنال منه ابن الابار ، ونسبه الى الكذب ، وكان استقضى بدانية ، ثم صرف بابن الابار ، ثم عزل ابن الابار وأعيد ابن سهل ، ثم صرف ومات في ذي القعدة سنة خمس وثلاثين وستمائة » .

هذه الترجمة التي صاغها الحافظ – رحمه الله – على هذا النحو ، الذي يبدو في ظاهره سليما مترابطا منسجما . تعد من من اغرب ما وقفت عليه من التراجم خلطا وتشويشا وفقد ترابط وانسجام . سواء من حيث اسم ونسب المترجم له . او من حيث مضمون الترجمة والاحداث الواقعة في اطارها .

وقد لا يتحمل الحافظ ابن حجر وزر هذا الخلط وحده ، بل قد يشاركه ابن عبد الملك ، او احد نساخ كتابه . اذ يمكن ان نسخة « الذيل والتكملة » التي نقل منها الحافظ هذه الترجمة كان بها تحريف او نقص او دخول ترجمة في أخرى او غير ذلك من الافات – كما تقدم في المدخل – والا فعبد الله بن سهل العبدري الدورقي الذي ترجمه ابن حجر على النحوي الذي رأينا اما ان يكون شخصا آخر غير هذا المترجم او غير موجود بالمرة ، لان المعروف بالاوصاف المذكورة في الترجمة واسماء اولئك الشيوخ ، وبتاريخ الوفاة : اسمه .

عبد الله بن محمد بن عبد الله بن ابي يحيى بن محمد بن مطروح التجيبي من اهل بلنسية ، وكنيته ابو محمد .

هكذا اورده ابن الابار في « التكملة 899/2 » وابن الزبير في « صلة الصلة » حسبما نقله عنه السيوطي في « بغية الوعاة » ص 289 . ومن المؤسف ان القطعة المطبوعة من الجزء الرابع من « الذيل والتكملة » لابن عبد الملك . وهي التي تحوي تراجم من اسمه عبد الله، فقد منها جزء كبير، حيث انتهى الموجود منها بعبد الله من سعدون التميمي ص 430 . ثم اضاف المحقق تراجم من قطع اخرى بدئت بعبد القاهر لتكميل الجزء ، فيكون اسم كل من عبد الله بن محمد بن سهل وعبد الله بن محمد بن عبد الله مفقودا فيما فقد . فلم يمكن الوقوف على نقل ابن حجر في مصدره الاصلي . ومع ذلك فما عند ابن الابار وابن الزبير بالاضافة الى عدة قرائن أخرى

يكفي – ان شاء الله – لازاحة الوهم المنوه عنه سابقا . ويمكن ايضاح ذلك فيمـــا يلـــي :

اولا : بدا ابن حجر ترجمة الرجل هكذا : « عبـــد الله بن محمد بن سهل العبدري الدورقي ، سمع ببلده وغيرها عن جماعة ، منهم : ابو عبد الله بن مطروح ، وعتيق بن علي وابن المواق ، وابو الحسن بن كوثر ، وابن زرقون في آخرين ، وبالاسكندرية عن ابي الطاهر بن عوف الحضرمي » .

والذي يظهر ان ابا عبد الله بن مرطوح الذي جعله ابن حجر احـــا شيوخ عبد الله بن سهل الدورقي هو ابن سهل نفســه – ان كان هناك من اسمه عبد الله بن سهل – وابن مطروح انما هو تكملة لاسمه ونسبه تحرف على الناسخ عند ما طال تعداد الاباء ، فجعل ابن مطروح من شيوخـــه ، اذ اسم ابن مطروح كما تقدم : عبد الله بن محمد بن عبد الله ابـــي يحيـــى التجيبي ، وكنيته ابو محمد . لا ابو عبد الله ، كما ذكر الحافظ ، اذ مـــن النادر ان يكنى عبد الله بأبي عبد الله وقد كنى كل من ابن الابـــار وابن الزبير ابن مطروح بأبي محمد،وسياتي ان ابن الابار روى عنه.وقد ذكر ابن عبد الملك في « الذيل والتكملة » في شيوخ ابن الابار : ابو محمد : ابن عبد الله بن مطروح وابن محمد الناامسي .

والدليل على ان الشخصين واحد :

1 – عدد الحافظ ابن حجر من شيوخ ابن سهل بعد ابن مطروح : عتيق بن علي ، وابن المواق ، وابا الحسن بن كوثر ، وابن زرقـــون ، في آخرين ، وبالاسكندرية ابا الطاهر بن عوف الخضرمي .

وذكر ابن الابار نفس هؤلاء في شيوخ ان مطروح ، حيث عد : ابا بكر عتيق بن علي القاضي ، وابا عبد الله بن زرقون ، وابا الحسن بن كوثـــر ، وابا الطاهر بن عوف ، اجازه من الاسكندرية .

2 – المصادر التي ترجمت لابن الابار والتي امكن الوقوف عليها ، لم تشر الى توليته لقضاء دانية لانه تولى هذا المنصب مدة قصيرة لـــم تستاثر باهتمام مؤرخيه . وقد شغلت تلك المصادر بالمهم من ترجمته عن

تلك المدة الوجيزة التي تولى فيها قضاء ناحية غير ذات اهمية ـ آنذاك ـ زيادة قصر مدتها ، والمصدر الوحيد الذي اشار الى توليته للقضاء ـ باستثناء نقل ابن حجر عن ابن عبد الملك ـ هو ابن الابار نفسه ، حيث قال في ترجمة عبد الله بن مطروح من « التكملة » : « وولي بآخر من عمره قضاء دانية ثم صرف بي عندما قلدت ذلك في شهر رمضان سنة 633 ثم أعيد اليها بعد ذلك لما استعفيت منه »

فاذا عرفنا ان ابن مطروح توفي سنة 635 ظهر ان المدة التي تبادلا فيها هذا المنصب لا تتجاوز السنتين ، ربما كان نصب ابن الابار منها اقل من سنة . لانه صرف آخر مرة بابن مطروح ، وابن مطروح نفسه مات مصروفا عن القضاء .

ومن البعيد ان يكون هناك شخص ثالث اسمه عبد الله بن سهل الدورقي ، باد لهما هذا المنصب في ذلك الظرف الوجيز ، لان ذلك امر يستحق التنويه ، وقد عرف ابن الابار بالدقة في سرد حوادث منطقته حتى عده المؤرخون المصدر العمدة لتاريخ شرق الاندلس في زمانه ، فاذا كان ذلك شأنه بالنسبة الى ما يدور حوله من احداث ، فكيف بما يخصه هو ويكون طرفا فيه يسرده على ذلك النحو المبتور ، ثم لا يترجم لابن سهل المنافس الثالث في « التكملة » ولا يورد له فيها ذكرا أصلا ؟

ولا يمكن ان يقال : ان قصة تولية ابن الابار لقضاء دانيه تكررت بعد هاتين السنتين ، فيكون ابن سهل جاء بعد ابن مطروح . لان سلسلة الاحداث التي وقعت بعد سنة 635 التي توفي فيها ابن مطروح تمنع من افتراض ذلك . فقد ذهب ابن الابار في سفارة الى ابي زكريا الحفصي بتونس عند حصار بلنسية سنة 635 وبعد عودته بيسير سقطت المدينة أي في سنة 636 ، فغادر الاندلس في تلك السنة بصفة نهائية الى تونس وبقي متنقلا بينها وبين بجاية الى ان توفي سنة 648 .

وايضا فان دانية كانت في ذلك الوقت تابعة لبلنسية ومن أعمالها ، وحيث سقطت العاصمة واستسلم اميرها ابو جميل زيان وكتب ابن الابار نفسه وثيقة الاستسلام فلم يبق مجال لتوليته قضاء ولا غيره .

والمرجح : ان ابن الابار تولى قضاء دانية من رمضان 633 الى اواخر السنة او أوائل سنة 634 ثم رقي الى منصب الوزاره والكتابة للامير ، وخلفه في منصب قضاء دانية ، شيخه وصديقه ابو محمد بن مطروح . وأما ابن سهل فلم اجد له مجالا للذكر هنا . يزيد ما تقدم وضوحا وبيانا .

3 — ان ابن حجر قال عن ابن سهل : « توفى في ذي القعدة سنة 635 »

وقال ابن الابار عن ابن مطروح : « توفى ببلنسية مصروفا عن القضاء عند المغرب من ليلة الجمعة التاسع لذي القعدة سنة 635 والروم محاصرون بلنسية » .

وهذا ما ذكره ابن الزبير ايضا . فهل يشك بعد هذا في ان ابن سهل وابن مطروح هما شخص واحد ؛ لانه لو فرض انهما اتفقا في الاسم : عبد الله بن محمد ، وفي اسماء الشيوخ . وفي تقلد نفس المنصب . في نفس السنة ، مبادلين نفس الشخص وهو ان الابار وماتا على نفس الهيأة اذ كل منهما مات مصروفا عن القضاء .

فمن البعيد جدا ان يموتا في نفس الشهر من نفس السنة حتى ولو كانا توامين من النوع الذي يتأثر احدهما للآخر تأثرا كاملا فيتألم لالمه ويضحك لضحكه، الخ . لان الموت وتوليه القضاء والصرف عنه ، اشياء خارجة عن ارادتهما .

ثانيا : قال ابن حجر عن ابن سهل : « كان فقيها عارفا الشرط دريا بالفتوى ممتع المجالسة » .

وهذا ما وصف به ابن الابار ابن مطروح ، حيث قال :

« وكان فقيها ، عارفا بالاحكام ، عاكفا على عقد الشروط ، من اهل الشورى والفتيا ، اديبا ، شاعرا ، مقدما فكها » .

ثالثا : ثم ذكر ابن حجر طعن ابن الابار في ابن سهل وتكذيبه ايـاه حيـث قـال :

« كانت بينه وبين ابن الابار منازعة ومناقضة ، فنال منه ابن الابار ، ونسبه الى الكذب ... »

ويمكن القول هنا : ان كان المقصود بطعن ابن الابار هذا ، شخصا اسمه عبد الله ابن سهل العبدري ، تداخلت ترجمته ـ في نسخة الحافظ من « الذيل والتكملة » ـ مع ترجمة ابن مطروح ، فهذا ممكن .

اما ان كان المقصود هو ابن مطروح ، فنص ابن الابار في ترجمة الرجل ـ كما سياتي قريبا ببعد ذلك ـ .

على انه لا يستبعد ايضا ـ رغم اخطأ الواقع في اسم الشخص ـ ان يكون المقصودهو ابن مطروح ، وان يكون ابن عبا الملك قصد غمز ابن الابار بطعنه على من نافسه القضاء ، لان ابن عبد الملك يتساهل في نقل الطعون كما بينته بتفصيل في موضع آخر ، وان يكون وهم الحافظ ـ رحمه الله ـ محصورا في نقل الاسم على سبيل الغلط . واما مضمون ما نسبه ابن عبد الملك الى ابن الابار فصحيح وهو احتمال وارد لاسباب ليس هذا موضع بسطها . ومع هذه الاحتمالات فالمحقق ان ابن الابار لم يطعـن في ابـن مطروح ولا كذبه بل وصفه بالصدق وروى عنه واستجازه اكثر من مـرة ، وها هو ذا نص كلامه في « التكملة 899/2 » :

« ... كان صدوقا في روايته ، سمعت منه حكايـات واخبـارا وانشدني لنفسه ولغيره كثيرا ، واجاز لي غير مرة جميع ما رواه وانشاه ، وروى عنه بعض اصحابنا » .

ومعروف عن ابن الابار انه كان متشددا في الرواية عن الشخص الا اذا كان في الذروة العليا من العدالة والضبط . وقد راينا فيما تقدم في التمهيد انه تحامى الحافظ الكبير ابا العباس النباتي لانه قيل فيه : وغيره اضبط منه . وكثيرا ما تجده في « التكملة » يفيض في الثناء على شخص ، ثـم

يقول : لقيته واجتمعت به ولم اخذ عنه ولا استجزته ، مع حرصه الشديد على الرواية . ومن الاعلام الذين اجتمع بهم ولم يرو عنهم هؤلاء الذين ذكرهم عبد الملك نفسه في ترجمته من « الذيل والتكملة » في الجزء 6 ص 257 حيث قال :

« ورأى من أكابر اهل العلم طائفة ولم ياخذ عنهم ، منهم : ابو احمد جعفر بن عبد الله بن سيد بونه الخزاعن ، وابو ابراهيم اسحاق بن ابراهيم ابن يغمور ، وابو بكر بن جابر السقطي ، وصحبه . وابو الحجاج بن محمد ابن طلموس ، وسايره مرات وابو الحسن بن محمد بن ابي عشره ، وابن محمد القسطلي ، وابو الحكيم عبد الرحمن بن عبد السلام بن برجان ، ويوسف بن عياد الملياني ، وابو عبد الله ابن احمد بن مسعود بن صاحب الصلاة ، وابن يخلفتن الفازازي ، وابو الفتوح بن عمر فاخر ، وابو القاسم الطيب بن محمد العتقي ، وابو محمد ابن ادريس بن شق الليل ، وعبد الحق بن عبد الله ابن عبد الحق » .

فكيف لا ياخذ عن هؤلاء وامثالهم ، من آكابر اهل العلم وثقاتهم ، ومنهم من صحبه ولازمه ، ومنهم ومن غيرهم من اثنى عليه في كتابه « التكملة » ثم ياخذ عن رجل وصفه هو نفسه بأنه كذاب ، مع العلم بأن وصف الكذب هو احط انواع الجرح بل لم يكتف بالاخذ عنه مرة واحدة ، وانما استجازه عدة مرات كما ذكر .

ويقال لابن عبد الملك ــ ان كان قصده هو غمز ابن الابار بهذا الكلام ــ :

انه نعت ابن الابار في كتابه « الذيل والتكملة » ، بأنه : « كان آخر رجال الاندلس براعةواتقانا وتوسعا في المعارف وافتتنانا ، محدثا ، مكثرا، ضابطا ، عدلا ، ثقة ، ناقدا يقظا » .

والمنطق السليم يقتضي ان من كان بهذه المثابة من اليقظة والنقد والافتتان ، بله الثقة والعدالة ، وحدث ان رقى من منصب صغير كقضاء بلدة صغيرة الى الوزارة والاختصاص بالاميران لا يبقى متشوقا الى ذلك المنصب ، فضلا عن ان ينزل الى درك الطن على من خلفه فيه ورميه بالكذب

المجانب للايمان ، فهذا ليس من شأن مطلق الناس الا الشواذ ، فضلا عن العقلاء ، فضلا عمن يتصف بتلك الاوصاف التي اضفاها عليه ابن عبد الملك.

النمـوذج الرابـع :

قال الذهبي في « الميزان » 100/1 رقم 388 :

« احمد بن سعيد الهمداني الاندلسي ، عن قاسم بن اصبغ ، وهاه القاضي عياض » .

وقال ابن حجر في « اللسان » 176/1 رقم : 564 ، متمما كلام الذهبي :

« وهذا يعرف بابن الهندي ، قال القاضي : كان أوحد عصره في عقد الشروط ، ولم يكن بالمقبول القول ولا المرضى في دينه . وهو آخر من لا عن زوجته بالاندلس ، روى عن قاسم بن اصبغ ووهب بن مسرة ، مات سنة : تسع وتسعين ، وثلاثمائة عن 99 سنة » .

وهذا الرجل لم يوهنه القاضي عياض ، ولا طعن فيه احد من ائمة الحديث بالاندلس ، بل هو عندهم موثق ، والذي تكلم فيه هو ابو مروان بن حيان المؤرخ الاندلسي الشهير . والقاضي عياض انما هو ناقل لكلامه فقط ، وليس هو المجرح له . ولا بأس من ذكر نبذة من ترجمة ابن الهندي ليزداد الامر وضوحا . فهو احمد بن سعيد بن ابراهيم الهمداني ابو عمر ابن الهندي من أهل قرطبة ، وهو صاحب الوثائق المشهورة المتداولة بين الناس قديما والمعروفة ب : « وثائق ابن الهندي » .

ولد سنة 320 وتوفى سنة 399 عن تسع وسبعين سنة لا عن 99 سنة . روى عن قاسم بن اصبغ ، ووهب بن مسرة ، وابن ابي دليم ، وابي علي البغدادي القالي ونظرائهم .

وكان كثير الحديث ، حافظا للاخبار ، وخاصة اخبار اهل الاندلس ، بصيرا بالحجة ، يستشيره الناس في قضاياهم .

ورغم كثرة حديثه فتخصصه انما كان في الفقه والوثائق ، ولذلك قل اتصال الاسناد به .

قال الحافظ محمد بن احمد ابن مفرج : « قرات على ابي عمر ديوانه في الوثائق ثلاث مرات ، واخذته عنه على نحو تأليفه له . فانه الف اولا ، ديوانا مختصرا ، من ستة اجزاء فقرأتها عليه ، ثم ضاعفه وزاد فيه شروطا وفصولا ،وتنبيهات ، فقرأت ذلك عليه ايضا ، ثم الف ثالثة ، واحتفل فيه ، وشحنه بالخبر والحكم والامثال ، والنوادر والشعر والفوائد ، والحجج فأتى الديوان كبيرا ، واخترع في علم الوثائق فنونا والفاظا وفصولا واصولا، وعقدا عجيبة ، فكتبت ذلك عنه وقراته عليه » ــ ا ــ وقال ابن عفيف فيما نقله عنه ابن بشكوال : « ونفع الله بكتابه المسلمين » . وهو آخر من لاعن زوجته بالمسجد الجامع بقرطبة سنة 388 فعوتب في ذلك وقيل له : مثلك يفعل هذا ؟ فقال : اردت أحياء سنة . وقد نقل القاضي عياض في « المدارك » 2 ــ عن ابي مروان ابن حيان قوله فيه : « ولم يكن بالمرض في دينه ولا بالمقبول قوله ، عديم المروءة ، وذكرت فيه اشياء منكرة » .

وقد يكون هذا تحاملا من ابن حيان لا يعرف سببه . او هو ناتج عن تشدد الاندلسيين ومعاداتهم لكل من يخالف مألوف بلدهم . والا فلو كان الرجل يتصف بأقل من هذا الذي ذكره ابن حيان لاكتشفه الحافظ ابن مفرج الذي رافقه في مراحل تأليف كتابه ، ورواه عنه وقراه عليه مرحلة مرحلة . وذلك يستدعي مخالطة وملازمة ، وابن مفرج احد نقاد هذا الشأن البصراء النابهين . المتشددين ، وقد اكتشف امر اناس كاد غيره يغتر بهم لولا دقته في النقد، كما بينت ذلك في بحثي عن « الجرح والتعديل » في المدرسة المغربية للحديث ، فلو رآى منه شيئا مما رماه به ابن حيان لكان اول من طعن عليه كما فعل مع غيره ، وقد وجدنا منه خلاف ذلك . فقد اثنى عليه وعلى ابتكاره وافتخر بمرافقته في تأليف الكتاب ، ورواه عنه .

وهذا الحافظ الناقد البصير ابو القاسم بن بشكوال يثني على الرجل ويطريه ويصف علمه وديانته واخلاقه . ثم ينقل وفاته عن ابن حيان دون

---

(3) ابن بشكوال في الصلة 1 / 20 نقلا عن مفرج .
(4) انظر : المدارك ط. بيروت 4 / 649 .

ان يتعرض لما ذكره فيه من طعن ـ مما يدل على أنه غير مقتنع بما ذكره ابن حيان ولا موافق له على رأيـــه .

والمؤاخذة على الحافظين الذهبي وابن حجر هنا ، انما هـــي في نسبتهما الطعن الى القاضي عياض المحدث . مما يوهم ان الرجل مجروح عند المحدثين ، مع ان الامر بخلاف ذلك ، اما لو نسباه الى صاحبه ابـي مروان ابن حيان المؤرخ فان الامر يختلف اختلاف ما بين ابن مفرج وابن بشكوال وعياض ، من ناحية النقد الحديثي ، وبين ابي مروان ابن حيان ، اذ لكل منهجه في تقويم الرجال ، ومنظوره الخاص الى الاشخاص .

النمـــوذج الخـــامس :

قال الحافظ ابن حجر في « لسان الميزان » : 3/144 رقم : 507 :
« شريح بن احمد بن شريح الرعيني المسند المقري المشهور ، مات سنة ستوثلاثين وخمسمائة ، وله ثمان وثمانون سنة ، وقد كبر وخرف ، قاله القاضـــي عيـــاض » .

ويفهم من كلا الحافظ ـ رحمه الله ـ ان الرجل ضعيف ، وان الذي ضعفه هو تلميذه القاضي عياض حيث رماه بالخرف نتيجة الكبر . وعليه فيما يخص هذا الرجل ملاحظتان :

الاولى : ان شريح بن احمد الرعيني ليس هو هذا الذي ذكره القاضي عياض في مشيخته ، بل هو جده ، وشيخ عياض المقصود بالترجمة اسمه: شريح بن محمد بن شريح بن احمد بن شريح الرعيني .

الثانية : اجحافه في ترجمته اجحافا يخل ببيان المقصود من حاله . فماذا بعد الكبر والخرف ؟ هل حدث او اقرأ في تلك الحال ؟ هل ثبـــت اخذ احد عنه فوقف على تخليط او تلقين أو خطا مما يلـــزم المخرفيـــن ـ عادة ـ فتطرح رواياتهم ؟

هذا ما لم يبينه الحافظ ولا عرج عليه ، مع ان بيان امره بعد الخرف موجود في نفس مشيخة القاضي عياض التي اقتصر منها على نقل الخرف

وحده ، ومعلوم عندهم أن التنبيه على ما بعد الخرف يعد من آكد الوجبات، بل هو الغاية من ذكر الرجل في كتب الضعفاء ، وذلك حتى يميز ما حدث به في حال انتباهه فيقبل ـ ان كان ثقة ـ وما حدث به في حال خرفه فيترك . او لزم داره وترك التحديث عندما كبر واختل فتقبل روايته على الاطلاق ، كما حدث لكثير من الرواة .

وكل ترجمة لمن عطله الكبر تخلو عن مثل هذا البيان ، فهي ناقصة ، وغير ذات جدوى .

والرجل بعد ذلك امام كبير وهو احد رجالات الاندلس المبرزين في القراءات والحديث . واليه كانت الرحلة في القراءات وعلوم القرءان وعده ابو بكر بن خير في « فهرسته » اول شيوخه على الاطلاق ، وقد بقي خطيبا لاشبيلية خمسين سنة دون ان يقطع التحديث والاقراء ، فكثر تلامذته والآخذون عنه ، ولم يغمزه احد قط بكلمته .

اما قضية تخريفه وكبره فقد اشار اليها القاضي عياض في « الغنية » عرضا ومع ذلك بين انه لزم داره ولم يحدث او يقرىء بعدها حيث قال (5) :

« ... وولي خطة قضاء اشبيلية سنين ، ولم يقطع الاقراء والاخذ عنه في تلك المدة ، الى ان صرف ، فلزم الاقراء ، والاسماع والقيام بالخطبة والصلاة . الى ان اقعده الكبر عن ذلك ، ولم يقدر على التصرف ، ولزم داره فاستخلف على الصلاة . الى ان عطله الكبر والخرف » .

فافاد انه انقطع عن الاقراء والسماع حينما اقعده الكبر ولم يقدر على التصرف . وقبل ان يخرف ، ومن باب اولى ان لا يحدث ويقرىء بعد الخرف ، ولذلك لم يرو عنه في تلك الحال ، ولا حفظ عنه خطأ ولا تخليط .

---

(5) الغنية ورقة 63 مصورة عن مخطوطة بالخزانة العامة .

ولعله لاجل هذا لم يذكره الذهبي في « الميزان » لانه لا تترتب فائدة على ذكره في كتب الضعفاء (6) .

وبعد ، فاذا كان النقاش قد تركز في هذه النماذج مع الامامين الذهبي وابن حجر ، فلانهما يعتبران بدورهما نموذجين لحفاظ المشرق ونقاده ، نظرا لاعتنائهما وموسوعيتهما وتمكنهما في باب معرفة الرجال مما لم يتم لغيرهما التمكن منه او الوقوف عليه .

ومع ما وهبا من ذكاء ونباهة وتيقظ ، وحاسة نقدية فذة ، وما وفقا اليه من استخدام بارع لقواعد الفن الموضوعة للتمييز بين المشتبه والمتماثل والمتداخل ، والمشكل ، بالنسبة الى رجال المشرق ، الى حد يدعو الى التقدير والاعجاب والاكبار ، نجد واقعهما هو ما راينا بالنسبة الى رجال المغرب .

فالحافظ ابن حجر ، وهو مثال الباحث المتعمق الصبور على استنطاق المصادر واعتصارها ، والدؤوب على المقارنة والاستنتاج ، والنفس الطويل في تتبع مظان الحلول لاعوص المشاكل ، الموفق في التوفيق بين ما يبدو في غاية التناقض والتعارض ، حينما وجد في « الذيل والتكملة » ترجمة لرجل اشترك مع ابن الابار في حدث ، وكان ابن الابار طرفا فيه ، لم يكلف نفسه الرجوع الى « تكملة ابن الابار » وهو المظنة الاصيلة للتحقق من الحدث وما ترتب عليه ، باعتبار مؤلفه احد اطراف الحدث ، مع انه ينقل عنه ويعتمده في غير ذلك . فاذا كان هذا شأن الذهبي وابن حجر ، فكيف نتصور من دونهما من المشارقة الذين يتناولون تاريخ المغرب والمغاربة ، او يقومون احداثه وحوادثه ؟

وفي محصلتي جملة وافرة من اوهامها واوهام سواهما من المشارقة في احوال المغرب واهله لعل الله يوفقني فأبرزها في كتاب خاص .

---

(6) انظر ترجمته في « الصلة » لابن بشكوال 2 / 523 و « الغنية » للقاضي عياض ورقة 63 . مخطوطة الخزانة العامة بالرباط . و « بغية الملتمس » 305 و « فهرست ابن خير » باب تسمية الشيوخ الذين رويت عنهم الخ ص 456 . و « غاية النهاية » لابن الجزري 1 / 324 .

ولولا خوف التطويل لازحت النقاب عن وهم وقع فيه جمهور كبير من علماء المشرق ، حيث صدقوا مضمون المحضر الذي قيل انه اخذ بالمغرب والاندلس ضد ابي الخطاب بن دحية ، ورددوه في كتبهم ، ولبينت زيف ذلك المحضر بأدلة مقنعة لا تدع مجالا لقبوله او اعتباره ، ولعلني افرد للحديث عنه مقالا مستقلا . لان الحديث عنه متشعب ، والكلام فيه يستدعي طولا .

والله الموفق والهادي الى سواء السبيل .



ابو الحسن ابن القطان المغربي

المحدث الناقد

(562 – 628 هـ — 1166 – 1230 م)

بقلم : عبد الهادي الحسيسن



ان القرن السادس الهجري ، الثاني عشر الميلادي ـ يعد من أعظم العصور المغربية ـ الذي عرف فيه المغرب الازدهار السياسي ، والحضاري، والفكري ، على حد سواء .

في هذا الوقت بالذات ، كان يعيش فيه أكبر الشخصيات الفكرية ، التي افادت الانسانية جمعاء بانتاجها الفكري والحضاري ، امثال : ابن الجد الحافظ (ت 586 هـ) ، وابن زهر الحفيد (ت 595 هـ) ، وابن رشد الفيلسوف (ت 595 هـ) ، وابن مضاء المجتهد النحوي (ت 592 هـ) ، وأحمد النباتي الاشبيلي ، المعروف بتفوقه في الصيدلة والحديث (1) وسواهم كثير .

---

(1) وصفه لسان الدين ابن الخطيب بقوله : بانه عجيبة نوع الانسان في عصره ، وما قبله وما بعده ، في معرفة علم النبات وتمييز العشب وتحليلها ، واثبات اعاينها على اختلاف اطوار منابتها بمشرق او مغرب ، حسا ومشاهدة وتحقيقا ، حجة لا ترد ولا تدفع ، قام على وجود الصنعتين ، لوجود القدر المشترك بينهما ، وهما الحديث والنبات، إذ موادهما الرحلة والتقييد ، وتصحيح الاصول وتحقيق المشكلات اللفظية ، وحفظ الاديان والابدان وغير ذلك . انظر الاحاطة ج 1 ص : 215 ـ 221 ، وانظر معه : عصر المرابطين والموحدين ج 2 ص : 715 لعبد الله عنان .

وفي طليعة هاته الشخصيات العلمية البارزة ، ابن القطان المحدث الناقد الكبير ، الذي هو بدوره كان يعيش في هذا العصر الزاهر (ق.6هـ)، وكان احد علمائه اللامعين ، وقضاته المبرزين الكبار ، للخلافة الموحدية ؛ اذ هو بنفسه ساهم بنصيب كبير في الميدان الحديثي والعلمي .

ويتضح من خلال ما كتب عنه ، ومن خلال مؤلفاته العديدة ، انه كان ذا شخصية ، لها وزنها الثقيل ، ومكانتها المرموقة في الميدانين : العلمي والسياسي ، وسيظهر لنا هذا جليا في هاته الدراسة .

نشاتــــه وحياتــــه :

هو ابو الحسن ، علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الفاسي ، يعرف بابن القطان ، نزيل مدينة مراكش ، ولد بمدينة فاس يوم عيد الاضحى سنة 565 هـ ــ 1166 م ، وبها نشأ وتعلم ، وتوفي بسجلماسة سنة 628 هـ ــ 1230 م .

شيــــوخــــــه :

تلقى ابن القطان العلم اولا عن علماء فاس الكبار وغيرهم ، الواردين عليها ، من شيوخ سبتة والاندلس وافريقيا ، منهم : ابو عبد عبد الله الفخار واكثر عنه ، وابو الحسن النفزاث ولازمه ، وابو عبد الله ابن البقال ، وابو الربيع سليمان الكلاعي الشهيد (2) ، وابن الصيقل التلمساني، احد المدعوين من طرف الخليفة يعقوب المنصور الموحدي الى مراكش العاصمة ، ليسمع بها الحديث النبوي وعلومه (3) ، وابن مضاء ، وابن خــروف العالمــان النحويان الشهيران ، ومحمد التجيبي (ت 610 هـ) ؛ ومحمد بن طاهــر الصقلي الحسيني ، قاضي الجماعة بمراكش ، وابو بكر يحيى ن خلف ، نزيل مدينة فاس ، الذي يعد من ائمة الاجتهاد بالمغرب آنذاك (4) ، وقاضي

---

(2) استشهد رحمه الله سنة 636 هـ في الغزوة التي وقعت بين الاسبان والمسلمين بظاهر « انيسة » قرب مدينة بلنسية ، وقد رثاه تلميذه ابن الابار بقصيدة طويلة ، انظر مظاهر النهضة الحديثية لصاحب البحث ج 2 ص : 123 ــ 130 .

(3) قال عنه ابن القطان صاحب الترجمة : هو عدل امام في الحديث .

« انيسة » قرب مدينة بلنسية ، وقد رثاه تلميذه ابن الابار بقصيدة طويلة ، انظر عنه 599 هـ وهو قاضي بها .

الجماعة بمراكش ، ابو القاسم احمد بن بقي بن مخلد القرطبي ، سمع منه مسند جده وتفسيره ، وواظب على مجالسته ، وسمع منه الشيء الكثير ، من شعره ونثره لنفسه وغيره (5) ، وابو عبد الله محمد بن المناصف ، صاحب كتاب « الانجاد في احكام الجهاد » وسوى هؤلاء الشيوخ الاجلاء .

ومن العلماء الذين اجازوا ابن القطان ، ابو محمد عبد الحق الاشبيلي صاحب الاحكام الشرعية (ت 582 هـ) (6) وابن حبيش ، وسواهما ، وجل شيوخه ومجيزيه ، ذكرهم وسماهم في برنامجه .

فهؤلاء الاعلام المصابيح ، هم اساتذة ابن القطان الذين تلقى عنهم العلم وتخرج عليهم ، وكيف لا يكون على مستواهم العلمي ، وهم من هم ، دراية وعلمـــــا ؟ .

تـلامـذتـــــه :

ومن تلامذة ابن القطان ، ابو عبد الله محمد بن القاضي عياض ، وابناه: ابو عبد الله الحسين ، وابو محمد حسن ، استاذ ابن عبد الملك المراكشي ، صاحب كتاب الذيل والتكملة ، وابو عبد الله محمد بن يحيى بن خلف (8) وغيرهـــم .

وكان ابن القطان الى حدود سنة 622 هـ ، يعقد مجالس العلـــم في الحديث وغيره بمدينة مراكش ، وممن حضر مجلسه العلمي في هذه الفترة،

---

(5) كان احمد بن بقي اثناء حكمه بين المتخاصمين ، يجلس في موضع بينه وبين الخليفة يعقوب المنصور الموحدي ستر من الواح ، حتى كان يسمع ترافع المتداعين والمتخاصمين، وحكم القاضي ، توفي سنة 605 هـ ، انظر المعجب للمراكشي ، ص : 409 ـ دار الكتاب 1978 ، والمراقبة العليا للنباهي ، ص : 117 .

(6) انظر برنامج شيوخ الرعيني بتحقيق ابراهيم شبوح ط. دمشق ، 1962 ، ص : 128.

(7) بعث اليه بالاجازة من مدينة بجاية بالجزائر ، حيث اختارها للاستقرار ، وبها توفي ، وكتابه الاحكام الشرعية الوسطى هي التي كتب عليها ابن القطان كتاب : « بيان الوهم والايهام » الذي سياتي الكلام عنــــه .
انظر عن ابن عبد الحق كتاب مظاهر النهضة الحديثيـة في عهد يعقـوب المنصــور الموحدي ج 2 ، ص : 70 وما بعدها ، لصاحب البحث .

(8) وتلميذه هذا هو الذي تعقب على كتابه « بيان الوهم والايهام » بكتاب سماه : « المآخذ السامية عن مآخذ الاهمال في شرح ما تضمنه كتاب بين الوهم والايهام » انظر « مظاهر النهضة الحديثية » ج 2 ، ص : 53 لصاحب البحث .

قاضي شاطبة آنذاك ، الذي أشاد بغزارة علمه ، ومعرفته الواسعة ، وخصوصا في مادة الحديث وعلومه (9) .

مكانته العلمية :

درس ابن القطان وحدث كثيرا ، وتراس الهيأة العلمية بمراكش ، اذ كان « مزوارا » للطلبة (10) ولهذا كان محظوظا عند العامة والخاصة من آل دولة عبد المومن الموحدي ، ولقد حظي كثيرا عند خلفائهم : يعقوب المنصور الموحدي ، فابنه محمد الناصر ، فولده المستنصر ، فعبد الواحد بن يوسف اخي المنصور ، ثم أبي زكرياء يحيى المعتصم بن محمد الناصر ، حتى كان رئيس الطاعة ، مصروفه اليه الخطط المهمة ، مرجوعا اليه في الفتاوي الهامة وشؤون الدولة ، لذلك نال بخدمة السلطان دنيا عريضة (11) .

وقد سعد لدى الخليفة يعقوب المنصور بصفة خاصة ، اذ كان يؤثره على غيره من اهل طبقته ، حتى عينه لقراءة الحديث الذي كان يقرأ بين يديه ، لان قراءة ابن القطان للحديث ، كانت تروق يعقوب المنصور ، حيث كان يفصل بين البسملة والتصلية على النبي صلى الله عليه وسلم ، والدعاء للمنصور ، وكانت العادة في قراءة الحديث آنذاك ، بين يدي الخليفة ، الا يفصل بينها وبين الدعاء له ، مما جعل يعقوب ، يستحسن طريقة ابن القطان — في سرد الحديث — التي ابتدعها .

يقول يعقوب المنصور: هكذا ينبغي ان يقرأ الحديث من يقرأه بين أيدينا، فاصلا بين الدعاء لنا ، والتصلية المتبعة للبسملة ، وبينه وبين حديث النبي

---

(9) انظر الذيل والتكملة قسم الغرباء ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط ، تحت رقم 3194.د

(10) كلمة « مزوار » كان يحلى بها اكبر عالم زمانه ، اذ تفيد رئيس الجماعة والهيأة ، وكلمة « طالب » تفيد في العهد الموحدي اعلى رتبة علمية ، لا كما يفهم منها الآن ، كل من يطلب العلم ، وكلمه « حافظ » لهذا العهد الموحدي لم يبق لها المدلول المتعارف لدى علماء الحديث وكبار الفقهاء ، وانما اصبحت تطلق على صغار الطلبة ، وعلى المبتدئين منهم في العلم ، انظر « مظاهر النهضة الحديثية » ج 1 ص : 227. لصاحب البحث .

(11) انظر الذيل والتكملة قسم الغرباء ، لوحة 10 ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 3194 ، د ، ولقد اطال ابن عبد الملك المراكشي في ترجمة ابن القطان ، فهي اطول ترجمة في هذا الكتاب .

صلى الله عليه وسلم ، فأما سرد البسملة والتصلية والدعاء لنا ، والحديث في نسق واحد ، من غير فصل مما يخصنا من الدعاء وما قبله ، وما بعده ، فانما نبرأ الى الله منـــه (12) .

ومن ابرز الشخصيات السياسية المهتمة بابن القطان كذلك ، ابو عبد الرحمن محمد بن عمران التنملي ، وزير محمد الناصر ، الذي كان كثيراً ما يعتني به ويعظم جانبه ، حتى انتهت اليه بسبب خدمته اياه ، وعطفه عليه، نحو ثلاثة عشر خططا كلها مفيدة ، وكل واحدة منها انما كان يعين لها أكثر المرتسمين بالعلم قدرا وابعدهم صيتا .

لقد استبحر ابن القطان بصفة خاصة في الحديث وعلومه ونقد رجاله، فهو محدث ناقد بارع ، عارف بعلل الحديث ، وتاريخ رواتـــه ، فكان أول شخصية مغربية ، ركزت الدراسة الحديثية على الاساليب والمناهج المتبعة في الشرق ، مع نوع من الاصالة والجدوة ، ولذا يعد من ابرز الشخصيات العلمية الكبيرة ، ومن أكبر المحدثين المغاربة لهذا العهد المنصور الموحدي .

ورد في تذييل ابي سعيد ، على رسالة الامام ابن حزم الظاهري ، في رسالته « المفاضلـــة » (13) :

واما الحديث فقد كان بعصرنا في المائة السابعة ، الامام ابو الحسن علي ابن القطان ، الساكن بحضرة مراكش ، وله في تفسير غرائبه وفي رجاله مصنفات ، واليه كانت النهاية والاشارة في عصرنا .

وقال ابن مسدى في حقه (14) كان ابن القطان معروفـــا بالحفـــظ والاتقان ، ومن ائمة هذا الشأن ، مراكشي الدار ، وكان شيخ شيوخ اهل العلم في الدولة المومنية ، فتمكن من الكتب وبلغ غاية الامنية .

---

(12) انظر الذيل والتكملة ص : 15 ، قسم الغرباء رقم 3194 د. الخزانة العامة ـ الرباط.

(13) نفح الطيب ج 3 ، ص : 180 ، تحقيق د. احسان عبس . لقد حصل خطأ في رسالة معجم المحدثين والمفسرين للاستاذ عبد العزيز بنعبد الله ص : 13 ، اذ جاء فيها : وذكر ابن حزم في تاليفه في اهل الاندلس ، ان ابن القطان ، اليه كانت النهاية والاشارة في عصرنا ، وهذا محض خطا ، لان صاحب هذا الكلام ، هو ابو سعيد المذيـل على رسالة « المفاضلة » لابن حزم المعاصر لفترة ابن القطان لا الامام ابن حزم الذي كان يعيش في القرن الرابع والخامس الهجريين (384 ـ 456) .

(14) انظر تذكرة الحفاظ ج 4 ص 1407 .

وقد أقر لابن القطان القاصي والداني ، بعلو كعبه وثاقب ذهنــــه ، وسعة معرفته في الميدان الحديثي .

فابن القطان ، احد حفاظ المغرب فى عصره بلا منازع ، والطود الشامخ في الحديث والسنة ، وحامل لوائها في الجناح الغربي من العالم الاسلامي في زمانـــــه .

مـؤلفـاتـــــه :

لقد صنف ابن القطان العديد من الكتب ، في مختلف انواع العلـم ، التي اتى على ذكر جلها ابن عبد الملك المراكشي في كتابه « الذيـــــل والتكملة » (15) ، يقول : وكتب بخطه على ضعفه الكثير ، وعنى بخلمة كتب العلم ، بلغ فيها الغاية ، منها :

— شيوخ الدارقطنـــي ، في مجلـــد .

— كتاب النظر في احكام النظر ، في مجلد ، كان يدرس بمدينـــة سبتة ، من طرف بعض علمائها الاعلام في القرن السابع الهجري (16) .

— تجريد من ذكر الخطيب البغدادي في تاريخـــه من رجـــال الحديث بحكاية او شعر ، في مجلدين .

— كتاب حافل ، جمع فيه الحديث الصحيح ، محذوف السند ، فيه من المسندات والمصنفات ، كمل منه كتاب الطهارة والصلاة والجنائز والزكاة ، في نحو عشر مجلدات .

— مسائل من اصول الفقه ، لم يذكرها الاصوليون في كتبهم ، في مجلـــــد .

---

(15) قسم الغرباء مخطوط الخزانة العامة بالرباط ، تحت رقم 3194 د .

(16) يقول ابو القاسم التجيبي السبتي (هذا العدد سمعت جيعه كاملا فى خمس مجالس ، آخرها من سنة ثلاث وتسعين وستمائة ، على الحافظ ابي عبد الله محمد بن محمد الكتامي . انظر برنامجه ص : 272 ، تحقيـق عبد الحفيـظ منصـور ، ط. الـدار التونسية للكتاب 1981 .

— كتاب في القياس ، لمناضلة من سلك غير المهيع في اثبات القياس .

— كتاب يتعلق بالحديث وعلومه ، اخرجه من كتاب المحلى للامام ابن حزم الظاهري الاندلسي .

— كتاب في انساب الخيل وانسابها واخبارها .

— له برنامج في شيوخه ، الفه بعد الخمس والعشرين وستمائة .

وله مقالات متعددة ، متنوعة المقاصد ، منها :

— مقالة في الامامة اكبرى .

— مقالة في القراءة خلف الامام .

— مقالة في الوصية للوارث .

— مقالة في منع المجتهد من تقليد المحدث في تصحيح الحديث .

— مقالة في الاوزان والمكاييل .

— مقالة في معاملة الكافر ، جمعها للخليفة محمد الناصر الموحدي (ت 610 هـ) صاحب وقعة العقاب ، لما سأله حول السلوك الدبلماسي المناسب عند مقابلة كبار الاجانب ، حين ورد عليه فرناندو الثالث .

سوغ ابن القطان لمحمد الناصر في هاته المقالة ، القيام له ولامثاله عند الاستقبال ، فلم يرض محمد الناصر بها ، ولم يعمل بهاته الفتوى ، وما زال برتكول المغرب الى الآن ، على استقبال الملك المغربي للسفراء ، وهو على حالة الجلوس (17) .

---

(17) انظر كتاب جامع القرويين ج 1 ، ص : 148 للدكتور عبد الهادي التازي .

وهذه المقالات اوصلها ابن عبد الملـــك المراكشي في ذيلـه ، الى اربعة عشرة مقالة (18) .

كتاب بيان الوهم والايهام :

ومن أهم وأعظم تآليف ابن القطان ، وابعدها اثرا ,وصيتا ، كتابه:«بيان الوهم والايهام الواقعين في كتاب الاحكام » لعبد الحق الازدي الاشبيلـي (ت سنة 582 هـ) ، وما زال هذا الكتاب مخطوطا ويوجد منه حتـى الآن مجلــد واحـــد (19) .

علق به ابن القطان على كتاب الاحكام الوسطى لعبد الحق الاشبيلي ، فصحح اغلاطه وعدل استنتاجاته ، وحلل ذلك في نفس طويل (20) .

---

(18) انظر كتاب الذيلة والتكملة قسم الغرباء ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحـــت رقـــم 3194 د .

(19) موجود بقسم المخطوطات بمكتبة القرويين بفاس تحت رقم 1068 وهو يقع في مجلـد ضخم مكتوب بخط مغربي واضح ، وهو من حبس والدة احمد المنصور الذهبي الملك المغربي السعدي (ت 1012 هـ) .

ويقال انه يوجد في نسخة تامة في سفرين ، بدار الكتب المصريـة بالقاهرة . وتوجد منه أوراق مختلطة من السفرين : الاول والثاني بالمكتبة العامة بالرباط تحت رقـــم 1213 هـ .

وكتاب « بيان الوهم والايهام » هذا استخدمه الاستاذ ابراهيم بن اصديـق في اطروحته : « علم العلل في المغرب ، من خلال كتاب بيان الوهم والايهام » ، الواقعين في كتاب الاحكام لابن الحسن ابن القطان الفاسي (ت 628 هـ) منها نسخـة مرقونة بدار الحديث الحسنية بالرباط .

ورد في مجلة « دعوة الحق » ع 1 س 18 ص 25 مقال للاستاذ فاروق حمادة ، عن ابن القطان المحدث لمترجمنا وله من تآليف « نظم آلجهان » فهو في الواقع ليس « ابن القطان المحدث » : ولـه من تآليف « نظم الجمـان » فهو في الواقـع ليس (646 — 664 هـ) .

فكلام فاروق حمادة محض خطا ، ويظهر انه تبع في هذا الخطا صاحب « دليـل مؤرخ المغرب الاقصى » ج 1 ص : 157 ط. 1960 للمرحوم الفقيه عبد السلام بنسودة وكذلك ذهب في هذا الخطا د. ابراهيم حركات في كتاب « المغرب عبـر التاريـخ » ص : 381 ، ط. 1 — 1965 . وكتاب « نظم الجمان » حققه د. محمود علي مكي،طبع بتطـــوان ، انظر مقدمتـــه .

(20) انظر البحث القيم للعلامة محمد المنوني : « مخطوطة مغربية في علوم القرآن والحديث » مجلة دار الحديث الحسنية ع 3 ص : 113 سنة 1982 وانظر معه مظاهره النهضـة الحديثية لصاحب البحث ج 2 ص : 99 .

وقدرة ابن القطان الحديثية تظهر في كتابه هذا « بيان الوهم والايهام » الذي وصل الينا من تراثه ، ولولا هذا الكتاب ، لما عرفنا مكانته الحديثية والعلمية .

ومعلوم ان عبد الحق الاشبيلي ، له الاحكام الشرعية ، الصغرى ، والوسطى، والكبرى (21) ، واي هاته الاحكام منها ، كتب عليها الحافظ،ابن القطان كتابه « بيان الوهم والايهام » ؟

لقد اختلف الباحثون في تحديد ماهية الاحكام التي علق عليها ابن القطان ، وهو نفسه لم يبين لنا ايا منها تصدى للكتابة عنها . ومما ورد في مقدمة الكتاب(22): « فان ابا محمدا عبد الحق الازدي الاشبيلي ، رحمة الله عليه ، قد خلد في كتابه الذي جمع فيه احاديث احكام افعال المكلفين علما نافعا ، وأدبا قائما » . غير ان الحافظ الذهبي (ت 748 هـ) يصرح بأن ابن القطان كتب على « الاحكام الكبرى » .

يقول الذهبي (23) : « لقد طالعت كتابه المسمى « بالوهم والايهام » الذي وضعه على كتاب الاحكام الكبرى لعبد الحق ، الذي يدل على حفظه ، وقدرة فهمه ، لكنه تعنت في احوال الرجال ، فما انصف » .

تبع الذهبي على هذا الراي ، المحدث محمد بن بن جعفر الكتاني الفاسي، في رسالته المستطرفة يقول (24) : « وقد وضع على كتاب الاحكام الشرعية الكبرى ، لابي محمد عبد الحق الازدي ، الحافظ الناقد ابن القطان ، كتابه المسمى : « بيان الوهم والايهام ، الواقعين في كتاب الاحكام » ، كما ان ابن عبد الملك المراكشي ، يصرح في « ذيله » بالاحكام الكبرى » (25) .

---

(21) وللاطلاع عليها ينظر كتاب « مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحدي ج 2 ص : 74 — 76 .

(22) بيان الوهم والايهام مخطوط خزانة القرويين رقم 1068 .

(23) تذكرة الحفاظ ج 4 ص : 1407 .

(24) ص : 178 ، ط. دمشق، انظر معه « الاعلام » للمراكشي ، ج 3 ص : 141 ط فاس.

(25) قسم الغرباء ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم : 3194 .

أما ابن الزبير في كتابه « صلة الصلة » (26) فلم يبين لنا كذلك ، أي كتاب من الاحكام ، عقب عليه ابن القطان ، وانما اكتفى بقوله : « الف ابن القطان كتابه المعروف : « بالوهم والايهام ، الواقعين على كتاب الاحكام » لابي محمد عبد الحق الاشبيلي ، وهو من اجل التواليف في بابه ، وان كان لا يخلو عن بعض تحامل وتعسف » .

والاستاذ ابراهيم ابن الصديق ذهب في رسالته (27) : ان كتاب « بيان الوهم والايهام » وضعه صاحبه ابن القطان على الاحكام الصغرى ، لا على الكبرى ، يقول : « والذي يؤخذ من تنايا الكتاب ، ومن مناقشته لعبد الحق ، ان الكتاب وضع لبيان اوهام الاحكام الصغرى لا الكبرى : لان الكبرى ساق فيها الاحاديث بأسانيدها ، فجاء حجما كبيرا » .

وورد في أول ورقة من كتاب « بيان الوهم والايهام » لبعض المعلقين (28) ما يلي : « فلعبد الحق أحكام كبرى ، وأحكام وسطى ، وهي التي ألف ابن القطان عليها ، وصغرى » .

وجاء في تعليق : الاحكام الشرعية الموجوده بالخزانة الملكية (29) : « واعلم ان لعبد الحق ، الاحكام الكبرى ، والوسطى ، والصغرى ، فالصغرى لا يذكر فيها علة الحديث ، ولا ينبه على ضعفه وما فيها من الصحيح اكثر ، وقد من الله تعالى علي بنسخة عتيقة ، وهذه هي الاحكام الوسطى » .

وورد في كتاب « الفكر السامي للحجوي » (30) : « وقد ظفرت بنحو من اول احكام عبد الحق الاشبيلي واظنها الوسطى ، ذكر كاتبها انها كملت سنة 737 هـ ، والنصف الآخر ، لعله في الخزانة الخديوية بمصر ، وعثرت على بعض اجزاء الصغرى في مكتبة مراكش » (31) .

---

(26) ص : 131 ع : 208 .

(27) الجرح والتعديل في المدرسة المغربية ص52 . منها نسخة مرقونة بدار الحديث الحسنية بالرباط . لقد رجع ابن الصديق عن هذا الرأي ، واصبح يقول : « (الاحكام) التي كتب عليها ابن القطان ، هي الوسطى لا الكبرى ، ولا الصغرى ، انظر اطروحته « علم العلل في المغرب من خلال كتابي بيان الوهم والايهام الواقعين في كتاب الاحكام » لابي الحسن ابن القطان الفاسي . منها نسخة مرقونة بدار الحديث الحسنية .

(28) مخطوط خزانة القرويين بفاس رقم : 1068 .

(29) رقم : 235 في حجم كبير ، وهناك نسختان تحت رقم : 5380 ـ 5682 .

(30) ج 4 ص : 61 ط . الاولى .

(31) وهي اجزاء اربعة ، وهي الآن مصورة بالخزانة الملكية بالرباط .

وجاء في كلام ابي القاسم التجيبي (32) عن كتاب « بيان الوهم والايهام » : « وهذا الكتاب موضوع على النسخة الوسطى من الاحكام ، تأليف ابي محمد عبد الحق الازدي » .

لم يبق لنا مجال لاى افتراض امام هاته النصوص ، على ان ابن القطان ، وضع كتابه : « بيان الوهم والايهام » على الاحكام الوسطى لعبد الحق الازدي الاشبيلي ، لا على الكبرى ، ولا على الصغرى .

وعلى كل حال ، فابن القطان ، تتبع في كتابه « بيان الوهم والايهام » كتاب الاحكام الشرعية لعبد الحق الاشبيلي ، فبين اوهامه واخطاءه التي صدرت عنه ، وتكلم على كثير من الاحاديث للرواة وبين صحيحها من ضعيفها ، كما تعرض للرواة جرحا وتعديلا ، مختطا في ذلك منهجا اصيلا لم يسبقه احد من المحدثين المغاربة في هذا الشأن ، فهو اول من نهج هذا النهج الحديثي في المغرب ، فانتشر كتابه هذا ، بين العلماء غربا وشرقا ، فاستحسنوه وتلقوه بالقبول ، واعتمدوا الكثير من اجتهاداته وآرائه في الكلام على الاحاديث ورجاله ، فاصبحت تنقل منه النقول في كتب الاعلام ، فاذا ورد ، قال الحافظ ابن القطان الفاسي ، انصرف الى كتابه « بيان الوهم والايهام » .

تنويه ابي القطان لكتابه « بيان الوهم والايهام » :

وابن القطان نفسه يشيد بكتابه هذا ، ويعدد مزاياه ، يقول عنه (33) : « وقد يظن ظان ان كتابنا هذا ، مقصور الافادة على من له بكتاب أبي محمد عبد الحق اعتناء ، فذلك الذي يستفيد منه اصلاح سند ، او تنبيها على مغفل ، هذا ألظن ممن يظنه خطأ،بل لو كان كتابنا قائما بنفسه ، غير مشير الى كتاب ابي محمد المذكور ، كان ما فيه من التبيين على نكت حديثية ، جلت عنها وعن امثالها الكتب ، وتعريف برجال يعز وجودهم ، ويتعذر الوقوف على المواضيع التي استفدنا احوالهم منها ، واحاديث افدنا فوائد

(32) انظر برنامجه ص : 152 تحقيق عبد الحفيظ منصور ط. الدار العربية 1981 .

(33) بين الوهم والايهام المقدمة ج 1 ص : 5 مخطوط خزانة القرويين رقم : 1068 ، اتيت بهذا الكلام على طوله لنرى ما يقوله ابن القطان عن كتابه هذا .

في متونها وأسانيدها ، وعلل نبهنا عليها ، واصول اشرنا اليها ، افيد كتاب واعظم ثمرة تجتنى .

ومن له بهذا الشأن اعتناء يعرف صحة ما قلت ، وقد يكون ممن لم يسبق اليه في الصناعة الحديثية وترتيب النظر فيها المستفاد بطول البحث ، وكثرة المباحثة والمناظرة والمفاوضة وشدة الاعتناء ، ووجود الكتب المتعذر وجودها على غيرنا ، مما يسر الانعام به من الله سبحانه علينا له الحمد والشكر .

فليس في كتاب ابي محمد عبد الحق ، حديث الا وقد وقفت عليه في الموضع الذي نقل منه ، بل وفي مواضيع لم يدرها قط ، بل لعله ما سمع بها . . » .

منهجية ابن القطان في كتابه : « بيان الوهم والايهام » :

ولابن القطان آراء معتبرة في الرجال ، وطريقة خاصة في الجرح والتعديل ، وان كانت لا تخلو من انتقاد (34) .

قسم ابن القطان كتابه « بيان الوهم والايهام » الى قسمين (35) :

القسم الاول : بيان اوهام عبد الحق في النقل ، ويشمل ابوابا مثل : باب نسبة الاحاديث الى غير رواتها ، باب ذكر الاحاديث بورودها من موضع عن راو ، ثم يرد فيها زيادات او حديثا من موضع آخر ، موهما انها عن ذلك الراوي ، او بذلك الاسناد ، او في تلك القصة ، او في ذلك الموضع وليس كذلك .

باب ذكر احاديث اوردها ، ولم اجد لها ذكرا ، او عزاها الى مواضيع ليست هي فيها .

---

(34) كتب بعض الانتقادات ، الشيخ عبد الحي اللكنوي الهندي في كتابه « الرفع والتكميل» ص : 100 ط. حلب الاول ، انظره .

(35) أنظر مقدمة « بيان الوهم والايهام » ، مخطوط خزانة القرويين رقم : 1068 .

القسم الثاني : بيان ايهامه في النظر ، أي الاستدراك عليه في التصحيح والتضعيف ، والجرح والتعديل ، ويشمل ابوابا مثل : ذكر احاديث أوردها على انها متصلة ، وهي منقطعة ، او مشكوك في اتصالها ، ذكر احاديث اوردها على انها مرسلة لا عيب فيها سوى الارسال ، وهي معتلة بغيره، ولم يبين ذلك ، ذكر احاديث أعلها برجال ، وفيها من هو مثلهم، او اضعف ، او مجهول لا يعرف ، ذكر امورا مهمة ، من احوال رجال يجب اعتبارها ، فاغفل ذلك او تناقض فيه ، ذكر رجالا لم يعرفهم وهم ثقاة او ضعاف ، او مختلف فيهم ، ذكر رجالا ضعفهم لا يستحقون التضعيف ، الى غير ذلك من الانتقادات التي ذكرها في مقدمة كتابه : « بيان الوهم والايهام » .

بعض النماذج من كتاب ابن القطان (36) :

ان ابن القطان « هنا » ، يعقب على عبد الحق الاشبيلي ، في باب ذكر احاديث اوردها على انها مرفوعة ، وهي موقوفة او مشكوك في رفعها.

يقول : من ذلك انه ذكر عبد الحق الاشبيلي ، عن علي رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لا مهر دون خمسة دراهيم ، ساقه من طريق الدارقطني ، قال : ولا يصح ، وهذا لا وجود له عند الدارقطني هكذا، وانما هو عنده عن علي من قوله ، ولا يصح كما ذكر ، فانه من رواية الحسن ابن يزيد بن دينار ، عن عبد الله الداناج ، عن عكرمة ، عن ابن عباس عن علي .

والحسن بن دينار كذاب ، وقد جهدت ان اجده في نسخة من كتاب الدارقطني كما ذكر ، استظهارا على باقي كتابي ، وكتاب ابي علي الصدفي فلم اجده ، وانما خطاؤه فيه ، ان كثيرا ما يقع هكذا ، عن علي عليه السلام ، فظنه عن النبي صلى الله عليه وسلم .

والقاء نظرة على هاته النماذج من أبواب كتاب « بيان الوهم والايهام »، تعطي فكرة واضحة عن غزارة مادة هذا الكتاب في علم الحديث ، وعلله

(36) من اوراق مختلطة من « بيان الوهم والايهام » من السفرين : الاول ، والثاني ، يصل مجموعها 156 ورقة من الحجم الكبير ، منها صالح يقرا ، ومنها لا يقرا لتلاشيه، وهي موجودة بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم : 1213 .

ورجاله ، بحيث لا تقتصر فائدته على تتبع اوهام واخطـــاء عبد الحـــق الاشبيلي ، بل تعم فائدته أيضا علماء الحديث ، كما صرح بذلك ابن القطان نفسه في اعتزاز كبير ، بما وصل اليه في هذا المجال الحديثي كما تقدم .

وابن القطان يجتهد شأن علماء الاجتهاد ، سواء في احكام الفقه ، او نقد الرجال ، او تتبع الاحاديث في حسنها وضعفها ، لا يقلد احـــدا في تصحيح ولا تضعيف ، فهو ينظر في الاسانيد ورجالها ، ويصدر احكاما وفق معطياتهـــا .

يقول ابن القطان في كتابه (37) : والى هذا ، فلو كان تصحيحا مـــن ابي حاتم لوجب مع ذلك من النظر اسناده ، بل يجب مع تصحيح البخاري، او مسلم ، او الترمذي ، او غيرهم ، فانما الرواية ، لا الراي في مسائـــل الاجتهـــاد .

« بيان الوهم والايهام » في الميزان :

وكتاب « بيان الوهم والايهام » ، هو شانه كشان باقي الكتب العلمية الاخرى ، وقع فيه لمؤلفه ابن القطان بعض الاخطاء ، والاخطاء لا يسلم منها احد كيفما كان شانه ، وكيفما كانت منزلته العلمية .

وهاته الاخطاء لا تنقص من قيمة الكتاب ، ومن مكانة صاحبه ، فقد افادنا من نكات دقيقة في قواعد علم الحديث وفي مصطلحه ، فريدة مـــن نوعها ، وكشف عن اسماء رواة مبهمين ، وبين احاديث اضطرب في شأنها علماء هذا الشأن ، وتعرض لمسائل مهمة وجليلة ، يحتاج اليها علماء هـــذا الشأن والباحثـــون .

ولمكانة هذا الكتاب : « بيان الوهم والايهام » ، تعقبه عدد من العلماء، منهم المغاربة والمشارقـــة .

فمن المغاربة : محمد بن يحيى بن خلف ، تلميذ ابن القطان المحدث الناقد (ت 642 هـ) ، في كتاب سماه : « المآخذ الحفال السامية ، عـــن

(37) « بيان الوهم والايهام » مخطوط خزانة القرويين بفاس تحت رقم : 1068 ط. 172 .

مآخذ الاهمال ، فى شرح ما تضمنه كتاب « بيان الوهم والايهام » من الاخلال والاغفال ، وما انضاف اليه من تتميم واكمال » .

تبين من تتبع ابن المواق لكتاب « بيان الوهم والايهام » ، ادراكه ونبله ، وموقفه بصناعة ، الحديث ، واستقلاله بعلومه ، واشرافه على علله واطرافه وتيقظه » (38) .

يقول ابن المواق عن كتابه هذا (39) : « وقد عنيت بالجمع بين هذين الكتابين : « الاحكام الشرعية لعبد الحق الاشبيلي » و « بيان الوهم والايهام » لشيخنا ابن القطان ، مضافين الى سائر احاديث الاحكام ، وعلى ترتيبها وتكميل ما نقص منها ، فصار كتابي هذا ، من انفع المصنفات واغزرها فائدة ، حتى لو قلت ان لم يؤلف في بابه مثله لم ابعد » .

ويقول الشيخ القصار (40) : « ظهر في تعقب ابن المواق ، براعة نقده ، الا انه بقي كتابه في نقص ، اذ مات قبل ان يتمه ، ثم اتمه أبو عبد الله محمد بن رشيد المحدث السبتي (ت 721 هـ) بكتاب سماه : « بغية النقاد النقلة ، فيما اخل به كتاب البيان وأغفله ، او الم به فما تممه ولا اكمله » .

عمل ابن رشد على تكميل تخريجه وتنقيحه ، مع زيادات وتتمات ، وهو يقع في جزايين (41) .

وقد حاول اخراج كتاب ابن المواق وجعه كذلك ، في مؤلف حافل ، ابن عبد الملك المراكشي (ت 703 هـ) ، صاحب كتاب «الذيل والتكملة» ، كما ورد فى كلام محمد العبدري الحاحي ، صاحب « الرحلة » ، لدى حديثه مع العالم الكبير المصري ابن دقيق العيد (ت 702 هـ) في القاهرة .
يقول الحاحي (42) : « وفي اول ما رأيت ابن دقيق العيد ، قال لي :

(38) أنظر الرسالة المستطرفة ص : 178 ط. دمشق .
(39) الاعلام للمراكشي ج 5 ص : 232 المطبعة الملكية ارباط .
(40) الرسالة المستطرفة ص : 178 .
(41) يوجد الجزء الاول بمكتبة الاسكريال باسبانيا ، تحت رقم : 1749 ، يقع في 130 لوحة ، اما الجزء الثاني يعتبر الى الآن مفقود .
(42) الاعلام للمراكشي ج 4 ص : 309 و 335 ط. الملكية .

أما عندكم بمراكش ، رجل فاضل ، يدعى أبا الحسن ابن القطان ، صاحب كتاب « بيان الوهم والايهام » فأثنى على الكتاب ، ثم ذكرت له رد تلميذه ابن المواق عليه ، وانه تركه في مسودته ، فعاني اخراجه صاحبنا الفقيه الاديب أبو عبد الله ابن عبد الملك المراكشي ، الذي عرفته به ، وما حضر لي من تحليته وتآليفه ، ومن جملتها : « الذيل والتكملة على كتاب الصلة » لابن بشكوال ، فعجب من ذلك وكتب ما امليته عليه منه .

ومن اعلام المشرق الذين تعقبوا كتاب « بيان الوهم والايهام » الحافظ الذهبي في مجلد (43) ؛ ولقد مر الكلام عنه .

قال ابن ناصر الدين (44) : ولابن القطان في كتابه وهم كثير ، نبه عليه أبو عبد الله الذهبي في مصنف كبير .

وهذا المصنف اختصره بدوره الشيخ محمد بن عبد الله بن مصطفى بن المنجا الحنبلي ، فاستخرج من مختصر الحافظ الذهبي ، ردوده على ابن القطان ، بدون تطويل وتفريع .

أتى الاستاذ فاروق حمادة ، بالاحاديث التي تعقبها واستدركها الحافظ الذهبي على ابن القطان ، وعدد هاته الاحاديث ، تصل الى تسعين حديثا (45) .

فكتب رجال الحديث ، مليئة بالنقل عن كتاب « بيان الوهم والايهام » لابن القطان ، وقد جرد منه الحافظ العراقي ، صاحب الالفية في مصطلح الحديث ، ما يتعلق بالرجال والجرح والتعديل في كتاب سماه : « ترتيب من له ذكر أو ترجيح او تعديل في بيان الوهم والايهام » لابن القطان (46).

(43) انظر تذكرة الحفاظ ج 4 ص : 1407 .
(44) انظر مجلة « دعوة الحق » ع : 1 س : 18 ص : 65 — 73 سنة 1977 وعدد 5 س18 ص : 98 — 114 . ط. وزارة الاوقاف — الرباط .
(45) انظر مجلة « دعوة الحق » ع : 1 ، س : 18 ، ص : 65 — 78 ، وعدد : 5 ، س : 18 ، ص : 98 — 114 .
(46) انظر « رسالة التعديل والتجريح في المدرسة المغربية للحديث » ص : 5 ، منها نسخة مرقونة بدار الحديث الحسنية . لابراهيم ابن الصديق .

اخذ الحافظ الزيلعي (ت 762 هـ) من كتاب « بيان الوهم والايهام » واودعه في كتابه القيم « نصب الراية في تخريج احاديث الهداية » الذي اختصره الحافظ ابن حجر في كتابه « الدراية » (47) .

وكتاب « بيان الوهم والايهام » كان يدرس بمدينة سبتة ، من طرف مشايخها الاعلام ، في القرن السابع الهجري ، وممن تلقى هذا الكتاب هناك ابو القاسم التجيبي ، على الشيخ الحسيني السبتي (48) .

هذا هو ابن القطان المحدث الكبير الناقد ، حافظ المغرب ، صاحب كتاب « بيان الوهم والايهام » والكتب الاخرى الحديثية وغيرها ، الذي نشر الحديث وغيره من باقي العلوم الاخرى في بلاد المغرب في العهد المنصوري ألموحدي وما بعده .

ولو قدر لهذا الكتاب « بيان الوهم والايهام » ان يطبع كاملا ، لكان عملا عظيما ، وخدمة جلى ، تسدي للدراسات الحديثية بوجه خاص ، وللدراسات الاسلامية بوجه عام ، وهذا ما نتمناه .

نهاية ابن القطان

لم يبق ابن القطان ، مع حياته العلمية ، كما كان من قبل ، في عهد الخليفة يعقوب المنصور الموحدي الرجل القوي .

فبعد موت يعقوب هذا ، سنة 595 هـ اصبح ابن القطان ، يدلي بدلوه في ميدان السياسة ، فاندفع في طريقها ، وصار يخوض غمارها مع الخائضين ، فتلبس بآثامها وشرورها ، شأن المغامرين المندفعين ؛ لان وظيفته تجعله ان يخوض في السياسة مع الخائضين ، حيث كان يتصدى رئاسة « طلبة » الحضر بمراكش العاصمة ، وكان يشغل منصب قاضي الجماعة للموحدين .

(47) « دعوة الحق » عدد : 1 ، س : 18 ، ص : 66 .
(48) انظر برنامج التجيبي ص : 151 ، تحقيق عبد الحفيظ منصور ، ط. 1981 .

تستوقف نظرنا تلك العبارة ، التي اوردها جل الذين تكلموا عن ابن القطان من المؤرخين (49) : ان ابن القطان امتحن بالفتنة الحادثة بالمغرب أول سنة 621 هـ فخرج من مراكش وعاد اليها واضطرب أمره،الى ان توفي بسجلماسة من علة البطن ، وهو متول قضاءها سنة 628 هـ ـ 1230 م .

فنحن نعلم ان « الطلبة » آنذاك كانوا اهم عماد الدعوة الموحدية والمبشرين بمبادئها والداعين لها .

ومن هذا نرى ان ابن القطان ، كان ، من اكبر دعاة الموحدين ، وابرز رجالات دولتهم ، فهو رئيس طلبتهم ، وقاضي من قضاتهم الكبار ، وسارد للحديث النبوي لاكبر خلفائهم ، يعقوب المنصور الموحدي .

اذا فما هي الفتنة ، وكيف كانت ملابساتها ، وأي شرر اصاب ابن القطان ، منها ؟ .

الواقع ان سنة 621 هـ ـ 1224 م ، كانت فاتحة تصدع للدولة الموحدية ، وذلك من تآمر أعدائها عليها في الداخل والخارج .

لما توفي الخليفة يوسف المستنصر بن الناصر سنة (620 هـ ـ 1223 م) ترشح للخلافة من طرف شيوخ الموحدين ، ابو محمد عبد الواحد بن يوسف ، وعبد الله العادل بن يعقوب المنصور ، فعندما تشاور اهل الحل والعقد ، ومنهم العالم ابن القطان ، قدموا عبد الواحد على العادل .

لم تطل مدة عبد الواحد في الخلافة حتى قتل صبرا ، وهو اول من قتل غدرا من بني عبد المومن (50) ثم بويع العادل سنة 631 هـ ـ 1224 م، وقدم من مرسية الى مراكش العاصمة وتلك المعارضة من ابن القطان

---

(49) انظر التكملة لكتاب الصلة ، ص : 686 م . 1920 ، وشجرة النور الزكية ص:750ع 456 . ومقدمة نظم الجمان لابن القطان ، تحقيق : د. محمود علي مكي ، والاعلام للمراكشي ج 10 ، ص : 9 ، وما بعدها ، مصور بمكتب التعريب والتنسيق بالرباط .

(50) الذيل والتكملة ، قسم الغرباء ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت رقم : 3194 .

نحو الخليفة العادل ، هي التي سببت ايحاشه عليه ؛ اذ هم بالقبض عليه والإيقاع به ، لولا ان رعى العادل انقطاعه لخدمة والده وأسرته ، فكف عنه وصرفه عن المجيء لقصر الخلافة والدخول اليه ، الا لمكان العلماء . « بيت الطلبة » .

وهذا التصرف من العادل ، جعل ابن القطان يخشاه ويقلقه ويزيده استحاشا منه .

هذه هي الفتنة التي امتحن فيها ابن القطان ، منذ سنة 621 هـ ، فقد كان من رجالات الدعوة الموحدية البارزين ، وكان من الطبيعي ان يلقى من انواع الاضطهاد الشيء الكثير ، على يد الخليفة العادل ، ثم من أخيه المامون (51) فيما بعد ، لميوله عنهما .

ولعل هذا ، هو ما أدى بابن القطان الى مغادرته مراكش ، صحبة يحيى المعتصم بن محمد الناصر الى سجلماسة ، الذي بويع هو بدوره من طرف جماعة من الموحدين .

وسجلماسة (52) كانت في ذلك الوقت ، وكرا للثورة التي اعلنها يحيى المعتصم ومؤيدوه ، على عمه المامون .

وابن القطان كان في هذا الوقت ، مقربا ليحيى المعتصم الموحدي ، بحكم معارضة كليهما للمأمون وخصومتهما له ، وهذا يفسر لنا توليته لمنصب القضاء بمدينة سجلماسة ، في ظل يحيى المعتصم الى وفاته .
وتتراكم المصائب الواحدة تلو الاخرى على ابن القطان فيحدث له اثناء دروسه العلمية زمن الخليفة عبد الله العادل ، خصمه اللدود ، ان

(51) هو ادريس المامون بن الخليفة يعقوب المنصور الموحدي الذي استمر في الحكم من سنة : 626 — 630 هـ والمامون هذا ، هو الذي امر بذم المهدي ابن تومرت ونبذ مذهبه ، وامر بزوال اسمه من السكة الموحدية ومن الخطبة وغيرها ، وكتب بذلك مرسوما ، وبعث به الى المدن المغربية الكبرى يقرأ على منابرها ، انظر كتاب « مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحدي » ج 1 ، ص : 171 — 172 .

(52) سجلماسة ، تقع في جنوب المغرب ، بناها ابو القاسم سمكو المدراري المكناسي الخارجي الصفري سنة 140 هـ واتخذها عاصمة للدولة الصفرية المغربية التي بقيت الى سنة 297 هـ ، حيث قضى عليها الفاطميون .

جادله بعض الحاضرين من الطاعنين عليه ، في مسألة تتعلـــق بالنبـــوة ، فأخذ عليه انه يعني القول باكتساب النبوات ، فهاجمـــوا ابن القطـــان ، وتألبوا عليه وكتبوا به رسمين : الاول يتعلق بشهادة الشهود بمقالته تلك المزعومة ، والثاني يتعلق بفتاوي اهل العلم في قائل مثل هاته المقالة .

اجمع المتألبون على ابن القطان ، انه لا يتم لهم الفـــرض من هذه المؤامرة ، الا بفتوى ابي الحجاج يوسف المكلاتـــي ، العالـــم الكبيـــر (ت 626 هـ) (53) ظانين انه لخصومته معه ؛ ولمكانته من رجال الحكـــم سيجدونها فرصة سانحة للنيل من ابن القطان ليقتل ، او على الاقل ، تناله من العادل الموحدي عقوبة شديدة .

بادر المكلاتي العالم الفاضل لتمزيق الوثيقة المقدمة اليه ، ونهر الساعين بها اليه ، ووبخهم على فعلهم الشنيع ، سافرا عن سخطه اياهم،بقوله (54):

ياسيء النظر الى اجل شيوخكم ، واشهر علمائكم ، وقد علمتم صيته في الآفاق ، فانه رجل استنفد طول عمره في خدمة السنة وعلوم الشريعة، حتى صار من ائمتها في ميدان المعرفة ... ثم قال لهم : اذهبوا خيب الله سعيكم ، واراح المسلمين منكم » فانقلبوا خاسرين ، متعجبين من موقف خصمه العالم المكلاتي ، المعترف عن جدارة بمكانة ابن القطان العلميـــة الكبيـــرة .

سكن قلق ابو الحسن ابن القطان ، ودفع الله بفضل ابي الحجـــاج المكلاتي ، ما كان يتوقعه من سوء المؤامرة ، التي دبرهـــا له اعـــداؤه ، فحفظه الله من كيدهم ، وردهم على اعقابهم خاسرين .

وهذه الحالة ان دلت على شيء ، فانما تدل على السمعـــة العلميـــة الواسعة ، التي كان يتمتع بها ويحظى بها ابن القطان ، داخـــل المغـــرب

---

(53) وهو صاحب كتاب : « لباب العقول ، في الرد على الفلاسفة في علم الاصول » حققته اخيرا : د. فوقية حسن محمود ، طبع 1977 م . والمكلاتي احد العلماء الذين ذهبوا صحبة الخليفة يعقوب امنصور الموحدي سنة 591 هـ الى الاندلس من اجل الجهاد.

(54) انظر « الذيل والتكملة » قسم الغرباء 6 مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم : 3194 وانظر معه كتاب « لباب العقول » ص : 9 وما بعدها .

وخارجه ، والتي يشهد له بها حتى خصومه الالــــداء الاقوياء ، في أسوء الظروف الحرجة التي نزلت به .

وتحل بساحة ابن القطان مصيبة اخرى من نوع آخر ، تتجلــى في مضايقة العيش به ، وبأفراد أسرته الكثيرة العــد ؛ لانه كان ذا عيــال ، وتتمثل هذه المرة في الوزير ، ابي سعيد ابن جامع خصمه الكبير .

لقد بلغ من حقد هذا الوزير على ابن القطان ، ان نزع منــه تلــك الوظائف الكثيرة ، التي كان يشغلها من قبل .

يقول ابن عبد الملك المراكشي فى « ذيله » (55) : « ولم يزل ابن جامع يحط من خطط أبى الحسن ابن القطان ، ويصرف فيها غيره ، حتــى لم يبق بيده منها شيء الا القليل النزر العائدة » .

وتنتهي حياة ابن القطان بفراره الاخير الى سجلماسة ، صحبة أميره يحيى المعتصم بن محمد الناصر ، من قبضة ادريس المامون اخي العادل ، الذي حل بمراكش العاصمة سنة 627 هـ ـ 1229 م ، ظافرا منتصرا .

ولما فر يحيى المعتصم وشيعته ، ومنهم القاضي ابو الحسن علــي ابن القطان ، الى سجلماسة انتهبت داره واخذ كل ما فيها من متاع ومــال وكتب ، التي تقدر بحمولة سبعة عشر جملا ، منها جملان بخطه .

لم يزل ابن القطان مع أميره يحيى المعتصم ، الى ان توفي متالمــا مبطونا حسيرا على ما فقد من ذويه وبنيه وسائر ممتلكاته .

كانت وفاته رحمه الله سنة (628 هـ ـ 1230 م) ، ودفن قــرب الجامع الاعظم بسجلماسة ، وقبره هناك معروف الى الآن (56) .

وهكذا ينتهي كل شيء ، وتخبو شعلة ابن القطان الوضــاءة التــي اضاءت ما حولها ، وانتهى أمر ابن القطان بموته ، الذي قام بدور كبير في

---

(55) الذيل والتكملة : قسم الغرباء ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط ، ترجمة ابن القطان.

(56) انظر الذيل والتكملة ، قسم الغرباء ترجمة ابن القطــان مخطــوط الخزانــة العامــة بالربــاط ، تحت رقم : 3094 .

الميدانين : العلمي والسياسي ، والذي بهر بعلمه الغزير ، اصدقاءه واعداءه داخل المغرب وخارجــــه .

هذه هي نهاية ابن القطان المؤلمة ، العالم الموسوعي الكبير ، المحدث الناقد المغربي الشهير ، الذائع الصيت ، كنهاية كل انسان عظيم او وضيع، كيفماكان شأنه ، تنتهي الحياة بموته ، وينسى كل شيء عنه ، الا ما ترك هذا الانسان من علم بثه في صدور الرجال ، او خلد تآليف مفيـــدة نشرها في الناس ، ستبقى ما بقي الدهر ، وما بقي الدارسون والباحثون ، يقــرأون ويطالعون ، او خلف ما ينفع الناس في حياتهم ، من مــــدارس ومساجـــد ومستشفيات ... سنة الله في خلقه « ولن تجد لسنة الله تبديـلا » .

وصاحبنا ابن القطان هذا ، لحد الساعة لم يدرس ، فهو ما زال من علماء المغرب المغمورين ، فهو يحتاج للدراسة والبحث ، وخصوصا كتابه « بيان الوهم والايهام » .

واملنا اكيد على رجال العلم بدراسة هذا الكتاب ، دراسة علميـــة منهجية واخراجه للوجود ، ليستفيد منه الخاص والعام . وهذا ما نرجوه في القريب العاجل ان شاء الله .

لكل شيء اذا ما تم نقصان   فلا يغر بطيـب العيش انسان

تطوان : عبد الهادي الحسيسن

من مراجع ابن القطان

— « بيان الوهم والايهام » ، مخطوط . بخزانة القرويين بفاس ، تحت رقم : 1068 . لمؤلفه : أبي الحسن علي ابن القطان .

— « الذيل والتكملة » — قسم الغرباء — مخطوط بالخزانة العامة بالرباط ، تحت رقم : 3194 . د . لمؤلفه : ابن عبد الملك المراكشي.

— « طبقات الفقهاء المالكية » ، ص : 350 . ع : 456 . مصور بالخزانة الملكية بالرباط . لمؤلف مجهول .

— « التكملة لكتاب الصلة » ، ص : 686 . ع: 1920 . ط. مدريد ، سنة 1885 م . لمؤلفه : ابن الابار .

— « صلة الصلة » ، ص : 131 . ع : 268 . لمؤلفه : ابن الزبير .

— « تذكرة الحفاظ » . ج : 4 ، ص : 1407 . لمؤلفه : الحافظ الذهبي .

— « نظم الجمان » — المقدسة — لمؤلفه : ابن القطان ، تحقيق : د. محمود علي مكي . ط. تطوان .

— « نيل الابتهاج بتطريز الديباج » ، ط. 1 . مصر سنة 1351 هـ . لمؤلفه : أحمد بابا السوداني .

— « الرسالة المستطرفة » ، ص : 178 ، ط. الثانية . دمشق . لمؤلفه : الشيخ محمد بن جعفر الكتاني .

— « الاعلام بمن حل بمراكش واغمات من الاعلام » ، ج : 10 ، ص : 9.

— « الفكر السامي في الفقه الاسلامي » ، ج : 4 ، ص : 65 ، ط. 1 . لمؤلفه : الفقيه محمد الحجوي الثعالبي .
مخطوط ، مصور بمكتبة التنسيق والتعريب بالرباط . لمؤلفه : الفقيه عباس ابن ابراهيم المراكشي .

— « الاعلام » . ج : 8 . ص : 152 . ط. بيروت . لمؤلفه : الأستاذ خير الدين الزركلي .

— « دليل المؤرخ » . ج : 1 . ص : 157 . ط. دار الكتاب. 1960 لمؤلفه : الفقيه عبد السلام بنسودة .

— « النبوغ المغربي » . ص : 149 . طط. 2 . لمؤلفل : الاستاذ عبد الله كنون .

— « رسالة معجم المحدثين والمفسرين » . ص : 7 و 13 . لمؤلفها : الاستاذ عبد العزيز بنعبد الله .

— « مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحدي » . ج : 2 . ص : 93 . لمؤلفه : صاحب البحث ، عبد الهادي الحسين.

— « رسالة الجرح والتعديل في المدرسة المغربية » ص : 52 . لنيل الدبلوم . منها نسخة مرقونة بدار الحديث الحسنية بالرباط . لصاحبها : الاستاذ ابراهيم ابن الصديق .

— « علم العلل في المغرب من خلال كتابي بيان الوهم والايهام الواقعين في كتاب الاحكام » . لابي الحسن أن القطان . رسالة لنيل الاطروحة . منها نسخة مرقونة بدار الحديث الحسنية ، لصاحبها كذلك ، الاستاذ ابراهيم ابن الصديق .

ضوابط معرفة الحديث الموضوع عند المحدثين

للأستاذ إدريس عزوزي



تمهيـــــد :

يعتبر العلماء مبدا ظهور الوضع في الحديث هو عام 41 هـ لانه وان وجد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل هذا الزمن الا ان هذه الفترة تمتاز بكثرة الوضع ، نتيجة تصدع جماعة المسلمين وتفرق الناس الى شيعة وخوارج وجمهور (1) .

فهذا التحديد انما هو لظهور الوضع في الحديث والا فقد وجد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم كما تقدم ، قبل هذا التاريخ حتى في زمنه عليه السلام ، فما قال صلى الله عليه وسلم في الحديث المتواتر : (من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار) (2) الا لحادثة وقعت في عهده صلى الله عليه وسلم ويستانس لذلك بما اخرجه ابن عدي في كامله عن بريدة قال : « كان حي من بني ليث على ميل من المدينة وكان رجل قد خطب منهم امراة في الجاهلية فلم يزوجوه فاتاهم وعليه حلة فقال: ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كساني هذا وامرني ان احكم فى اموالكم ودمائكم ثم انطلق فنزل على تلك المراة التي كان خطبها ، فأرسل القوم الى

---

(1) انظر السنة قبل التدوين ص 187 ، نشر دار الفكر ـ القاهرة .
(2) قواعد التحديث ص 187 ، نشر دار الكتاب العلمية ـ بيروت .

رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : كذب عدو الله ، ثم ارسل رجلا فقال : ان وجدته حيا فاضرب عنقه وان وجدته ميتا فاحرقه بالنار فوجده قد لدغته افعى فمات فأحرقه بالنار فلذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (من كذب علي متعمدا . . . .) (3) .

ولقد ذكر السيوطي في كتابه تحذير الخواص طائفة من الروايات بهذا المعنى (4) لكن الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم كان نادرا ، فلم يجرؤ احد من الدجالين ولا من اصحاب الاهواء والبدع ان يتقول عليه صلى الله عليه وسلم وهو حي ؛ لان الوحي ما زال ينزل عليه ، وكثيرا ما كان يفضح اسرار المنافقين الذين كانوا يكيدون للاسلام ، لذلك بقيت السنة محفوظة من دجل المنافقين مصونة من تقول الكاذبين .

فلما كان زمن الشيخين ابي بكر وعمر احتاط الصحابة رضوان الله عليهم كثيرا للاحاديث التي تروى ، وارهبوا المنافقين والاعراب من التزيد وتثبتوا في قبول الرواية جد التثبت ، فكانت لهم نظرة في الراوي كما كانت لهم نظرة في المروي حتى كانوا يطالبون في قبول الرواية بالسند والشاهد وان لم يكن شك او ريبة في صدق المخبر ، لذلك كانوا ينكرون على من يكثر الرواية ، اذا لاكثار مظنة الخطا ، وكمثال على ذلك انكارهم على ابي هريرة (ض) كثرة روايته حتى انطر لتبرئة ساحته ، فبين السبب الذي حمله على الاكثار وهما آيتان من كتاب الله : « ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون » البقرة 159 (5) .

وعلى سبيل المثال لا الحصر اذكر بعض مواقف الصحابة في التشدد، فهذا ابو بكر اول من احتاط في قبول الاخبار ، فقد روى ابن شهاب عن قبيصة (ض) ان الجدة جاءت الى ابي بكر (ض) تلتمس ان تورث فقال لها : « ما أجد لك في كتاب الله شيئا وما علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر لك شيئا ، فقام المغيرة بن شعبة (ض) فقال حضرت

(3) انظر البداية والنهاية 8 / 107 ط مكتبة المعارف ـ بيروت .
(4) انظر تحذير الخواص 11 .
(5) انظر البداية والنهاية لابن كثير 109/8 .

رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيها السدس ، فقال له هل معك احد فشهد محمد بن مسلمة بمثل ذلك فانفذه لها ابو بكر (ض) » (6) .

وهذا عمر (ض) كان متشددا وصارما في التثت في قبول رواية الحديث ، فقد روى ابو سعيد الخدري كما في صحيح البخاري قال : « كنت في مجلس من مجالس الانصار اذ جاء ابو موسى كانه مذعور فقال : (استأذنت على عمر ثلاثا فلم يؤذن لي فرجعت) ، فقال : ما منعك ؟ قلت استاذنت ثلاثا فلم يؤذن لي فرجعت ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « اذا استاذن احدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع » فقال : والله لتقيمن عليه بينة ، فذهب ابي فشهد معه ، فقال عمر لابن موسوى اما اني لم اتهمك ولكن خشيت ان يتقول الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم » (7) .

اما علي كرم الله وجهه فكان يستحلف من يحدثه ، فقد قال (ض) : « كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا نفعني الله بما شاء ان ينفعني منه ، واذا حدثني عنه غيره استحلفته ، واذا حلف صدقته » (8) .

ولكن ما ان ولي الخليفة الثالث عثمان بن عفان (ض) الخلافة حتى وجد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبب الفتنة التي وقعت في زمنه ادت الى قتله ، وقد اثارها عبد الله بن سبأ اليهودي واتباعه ممن كان يكيد للاسلام ويحاول هدم صرحه وتقويض اركانه ، فقد قام هذا اليهودي ومن على شاكلته بتاليب الناس على خليفة المسلمين عثمان (ض) حتى قتلوه ظلما ، فكان ذلك مدعاة لاثارة الفتن وظهور الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ثم لما ولي علي الخلافة لم تستقر الاوضاع ولم تهدأ الفتن فكانت واقعة صفين بينه وبين معاوية التي افترق الناس بعدها الى شعية وخوارج وجمهور كما تقدم فاستفحل الكذب وظهر الوضع (9) وحاول كل حزب ان

(6) تذكرة الحفاظ 2/1 ، دار احياء التراث – بيروت .
(7) انظر المرجع السابق 10/1 .
(8) انظر السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي ص 89 .
(9) السنة قبل التدوين ص 187 .

يدعم ما يدعي بالقرءان والسنة ونشطت حركة الوضع فظهرت احاديث موضوعة في فضائل الخلفاء الاربعة وغيرهم من رؤساء الفرق وزعماء الاحزاب حتى اختلط الحديث الصحيح بالموضوع وكانت الاحاديث الموضوعة تولد مع ظهور الفرق فتكونت مجموعة من الاحاديث الموضوعة مما جعل ائمة الدين وجهابذة العلماء يتصدون للكشف عنها ولتنبيه الناس وتحذيرهم منها حتى الفوا في ذلك مؤلفات تعرف بكتب الموضوعات كما سيأتي . (10) .

مناهضة العلماء للوضاعين

تصدى العلماء لمحاربة الوضع وبذلوا جهودا جباره لمقاومة الوضاعين ودرء مفاسدهم ، وان من تتبع اعمالهم في هذا المجال لا يسعه الا ان يقف اجلالا واكبارا لما بذلوه من جهد في الكشف عن احوال هؤلاء الكذابين على رسول الله صلى الله عليه وسلم والمتزيدين في حديثه (11) من عصر الصحابة الى ان تم التدوين فانزلوا الرواة منازلهم وبينوا للناس درجاتهم ولقبوهم بما يستحقونه من المحاسن او المثالث فتراهم يقولون فلان ثقة ، فلان كذاب ، فلان حجة ، فلان ضعيف اي لين الحديث الى غير ذلك من الالقاب التي توضح للناس حال الرواة ليكونوا على بينة من الوضاعين (12) .

وخلاصة القول ان العلماء تتبعوا الكذابين وفضحوهم واستعدوا عليهم أولي الامر وكان شعبة ــ شكر الله سعيه ــ في مقدمة هؤلاء فقد كان شديدا على الكذابين ، قال الامام الشافعي : (لولا شعبة ما عرف الحديث بالعراق ، كان يجيء الى الرجل فيقول له : لا تحدث والا استعديت عليك السلطان) .

وعن أحمد بن سنان ، قال : سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول : (استعديت على عيسى بن ميمون في هذه الاحاديث التي يحدثها ، فقال لا

(10) المرجع السابق ص 189 .
(11) منهج النقد في علوم الحديث ص 287 نشر دار الفكر ــ بيروت .
(12) انظر تدريب الراوي للامام السيوطي 284/1 نشر دار احياء السنة النبوية ــ بيروت.

اعود) (13) . كما بين العلماء احوال الرواه ونقدوهم ودرسوا حياتهم وتاريخهم حتى عرفوا الاحفظ فالاحفظ والاضبط فالاضبط والاطول مجالسة لمن فوقه ، فمن كان اقل مجالسة ، وكان نقاد الحديث ايضا يدققون في حكمهم على الرجال ، وكلما رابهم ريبة في راو الا وتركوه ولا ياخذون عنه ، قال الامام مالك (ض) : (لقد ادركت سبعين ممن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند هده الاساطين ، فما اخذت عنهم شيئا ، وان احدهم لو ائتمن على بيت مال لكان به امينا ، لانهم لم يكونوا من اهل هذا الشأن ، وقدم علينا ابن شهاب وكنا نزدحم عند بابه) (14) .

وعن ابي بكر بن فلاد ، قال : قلت ليحيى بن سعيد القطان : اما تخشى ان يكون هؤلاء الذين تركت حديثهم خصماءك عند الله تعالى ؟ قال : (لان يكون هؤلاء خصمائي احب الي من ان يكون خصمي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يقول لم حدثت عني حديثا ترى انه كذب) (15) . وسئل مالك عن رجل يتهم في الحديث فقال : (بين امره للناس) .

وبهذه الدقة وهذه المنهجية التي انفرد بها علماء الاسلام منذ عهد الصحابة من تتبع احوال الرواة من الوضاعين واصحاب الاهواء والبدع او الثقات والعدول تكون علم الجرح والتعديل الذي وضع أسسه كبار الصحابة والتابعين واتباعهم على ضوء الشريعة الحنيفية ، امثال : ابن عباس وانس وعبادة بن الصامت (ض) وغيرهم متأسين برسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقد قال تعالى : « يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » (الحجرات 6) . وقال النبي صلى الله عليه وسلم في الجرح : ابيس اخو العشيرة) ، وفي التعديل قال : (ان عبد الله رجل صالح) (16) .

القواعد التي نهجها علماء الحديث لمعرفة الموضوع من الحديث

لقد اتبع الصحابة والتابعون وتابعوهم قواعد علمية دقيقة سواء في قبول الاخبار او ردها من غير ان يدونوا هذه القواعد وينصوا على كثير

---

(13) الجامع الاخلاث الراوي وآداب السامع ص 149 .
(14) أنظر توجيه النظر ص 35 .
(15) الكفاية في علم الرواية ص 44 .
(16) انظر الكفاية ص 38 .

منها ، حتى جاء العلماء من بعدهم فاستنبطوا تلك القواعد من منهاجهم في قبول الاخبار ومعرفة الرواة الذين يعتد بها كما استنبطوا شروط الرواية وطرقها وقواعد الجرح والتعديل وكل ما يتعلق بذلك ، ثم اضافوا اليها اشياء اخرى استنتجوها من الوقائع والحوادث التي عايشوها والتي لم تحدث في العصور الاولى (17) .

سلك ائمة الحديث واعلام السنة لمعرفة الحديث الموضوع طريقتين: احداهما نظرية ، حيث وضعوا القواعد الدالة على وضع الحديث واقاموا الامارات الصادقة على ذلك بما لا يدع مجالا الشك .

ثانيهما : عملية ، وذلك ببيانهم لاشخاص الوضاعين وتعريف الناس بهم ، وبيان الموضوعات التي وضعوها والاكاذيب التي اختلقوها وصنفوا تآليف كثيرة لبيان الاحاديث الموضوعة وبذلوا في ذلك غاية جهودهم وهي الكتب المعروفة اليوم بكتب الموضوعات (18) .

وبهاتين الطريقتين اصبحت السنة النبوية جميعها في الصحاح والجوامع والسنن والمسانيد وغيرها معروفة ، واصبحت الاحاديث المكذوبة غير خافية ، فاستطاع من يريد دراسة هذا العلم ان يميز بين الصحيح والضعيف والموضوع ، وان يقف على درجة الحديث بكل سهولة وبدون عناء او مشقة .

الطريقة الاولى لمعرفة الموضوع نظرية

ثم ان الطريقة الاولى وهي الطريقة النظرية يمكن حصرها في عنصرين اساسين : وهما السند والمتن .

السند :

اعتنى علماء الحديث عناية خاصة بالسند فكانوا لا يقبلون رواية الحديث مجردة عن السند خاصة بعد التابعين لما كثر الوضع وبالضبط

(17) انظر منهج النقد في علوم الحديث ص 287 .
(18) تدريب الراوي ص 284 .

بعد ان وقعت الفتنة وكثر الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهذا الامام محمد بن سيرين يؤكد هذا الخبر حيث يقول : « لم يكونوا يسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سموا لنا رجالكم فينظر الى اهل السنة فيوخذ حديثهم وينظر الى اهل البدع ولا يوخذ حديثهم » (19) .

اذ بالاسناد استطاع ايمة الحديث ان يميزوا بين الثقات الاثبات واهل الصدق وبين اهل الكذب والفسوق ، وذلك بتطبيق المعايير التي تثبت العدالة والضبط .

اما قبل الفتنة فلم يكن الصحابة يلتزمون الاسناد لما كانوا عليه من الصدق والامانة والاخلاص ، بخلاف التابعين بعدهم لما كثر الوضع فانهم كانوا يسألون عنه ويلتزمونه ويتواصون بطلبه ، ثم اننا اذا نظرنا الى زمن تابعي التابعين فاننا نجد انهم كانوا لا يقبلون حديثا لا يوجد له اسناد ، بل يعتبرونه باطلا ، اما ما روى بسنده فانه يبحث فيه سندا ومتنا على ضوء شروط القبول وقواعد هذا العلم (20) .

ومن الادلة على ذلك ما يرويه ابن عبد البر عن الشعبي عن الربيع بن خثيم قال : « من قال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير عشر مرات كن له كعتق رقاب او رقبة » قال الشعبي : فقلت للربيع بن خثيم : (من حدثك بهذا الحديث ؟ قال : عمرو بن ميمون الاودي ، فلقيت عمرو بن ميمون فقلت من حدثك بهذا الحديث ؟ فقال عبد الرحمن بن ابي ليلى ، فلقيت ابن أبي ليلى ، فقلت من حدثك ، قال ابو أيوب الانصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم) (21) ، قال يحيى : « وهذا اول ما فتش فيه على الاسناد » .

اما تابعو التابعين فقد اتقنوا الحديث وبرزوا فيه كما برزوا في غيره من العلوم ، ولذلك كانوا يتواصون بطلب الاسناد . كان هشام بن عروة يقول : (اذا حدثك رجل بحديث فقل عمن هذا) ، وقال سفيان الثوري :

---

(19) انظر الاعتدال 3/1 نشر دار أحياء الكتب العربية الحلبي : وهامش القسطلاني 12/1.
(20) منهج النقد في علوم الحديث ص 289 .
(21) مقدمة التمهيد لابن عبد البر ص 41 .

« الاسناد سلاح المؤمن ، فاذا لم يكن معه سلاح فباي شيء يقاتل » ، ويقول عبد الله بن المبارك : « الاسناد من الدين ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء » ، وعنه انه قال : « بيننا وبين القوم القوائم يعني الاسناد » (22) . وكان الزهري اذا حدث اتى بالاسناد ويقول : (لا يصلح ان يرقى السطح الا بدرجة) .

وبعد هذه الفترة اصبح الاسناد امرا ضروريا مسلما به عند العامة والخاصة ويشهد لذلك ما رواه الاصمعي حيث قال : « حضرت ابن عيينة واتاه اعرابي فقال : « كيف اصبح الشيخ يرحمه الله ؟ فقال سفيان بخير نحمد الله ، قال ما تقول في امراة من الحاج حاضت قبل ان تطوف بالبيت ؟ فقال تفعل ما يفعل الحاج ، غير انها لا تطوف بالبيت ، فقال هل من قدوة ؟ قال نعم عائشة حاضت قبل ان تطوف بالبيت ، فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم ان تفعل ما يفعل الحاج غير الطواف ، قال هل من بلاغ عنها ؟ قال نعم ، حدثني عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه عن عائشة بذلك ، قال الاعرابي ، لقد استسمنت أقدوة واحسنت البلاغ والله لك بالرشاد » (23) .

هكذا نرى ان علماء الحديث عنوا بالسند عناية خاصة حيث الزموا انفسهم به وطالبوا غيرهم بالبحث عنه وتواصوا بطلبه .

علامات الوضع في السند :

وضع علماء الحديث قواعد لا تكاد تخطىء في الدلالة على الوضع في سند الحديث فذكروا ان علامات الوضع في السند كثيرة منها :

1 ــ ان يعترف راوي الحديث بكذبه ، ومن امثلة ذلك اقرار ابي عصمة نوح بن مريم لما قيل له من اين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرءان سورة سورة ، وليس عند اصحاب عكرمة هذا ؟ فقال اني رايت الناس قد اعرضوا عن القرءان واشتغلوا بفقه ابي حنيفة ومغازي

(22) انظر شرح مسلم بهامش القسطلاني 117/1 .
(23) انظر الكفاية في علم الرواية ص 404 .

محمد بن اسحاق فوضعت هذا الحديث حسبة . وكان يقال له نوح الجامع لما جمع من خصال وعلم ينتفع به : قل ابن حبان : (جمع كل شيء الا الصدق) (24) .

ومن هذا القبيل حديث ابن الطويل في فضائل القرءان سوره سورة اعترف راويه بالوضع فلا يصح منه شيء فكل من اورده في تفسيره فقد اخطأ كالواحدي والثعلبي والزمخشري وابي السعود وغيرهم .

قال السيوطي في الاتقان : صح جملة من الاحاديث في فضائل بعض سورة القرءان وهي الفاتحة البقرة ، آل عمران ، السبع الطوال ، الكهف ، يس ، الدخان ، تبارك ، الزلزلة ، النصر ، الكافرون ، الاخلاص ، المعوذتان (25) .

2 — يعرف الوضع بقرينة تقوم مقام الاعتراف بالوضع كان يروى عن شيخ ولد بعد وفاته او توفي هذا الشيخ والراوي صغير لا يدرك ، ومثل هذا النوع يحاسبه نقاد الحديث بالتاريخ لمعرفة كذبه . وفي هذا قال حفص بن غياث : « اذا اتهم الشيخ فحاسبوه بالتاريخ » يعني احسبوا سنه وسن من كتب عنه . وقال حسان بن زيد ، لم نستعن على الكاذبين بمثل التاريخ نقول للشيخ كم سنه ؟ وفي أي تاريخ ولد ؟ فان اقر بمولده عرفنا صدقه من كذبه .

وقيل لشعبة لم لا تحدث عن عثمان بن ابي اليقظان ؟ فقال كيف أحدث عن رجل كنت جالسا معه فسألته عن سنه فأخبرني بمولده ، ثم حدث عن رجل قد مات قبل ان يولد .

ومن القرءان كذلك كون الراوي رافضا والحديث في أهل البيت (26) .

---

(24) أنظر منهج النقد في علوم الحديث ص 290 وانظر التقييد والايضاح شرح ومقدمة ابن الصلاح 132 .

(25) الاتقان في علوم القرءان للسيوطي 153/2 .

(26) تدريب الراوي شرح تقريب النووي 276/1 .

3 ــ ومن دلائل الوضع في السند ايضا ان تحف بالراوي قرائــن تدل على كذبه ومثال ذلك ما اسنده الحاكم عن سيف بن عمر التميمي انه قال : (كنت عند سعد بن ظريف فجاء ابنه من الكتب يبكي فقال مالك ؟ قال ضربني المعلم ، قال : لاخزينهم اليوم) ، حدثني عكرمة عن ابن عباس مرفوعا : « معلمو صبيانكم شراركم ، اقلهم رحمة لليتيم واغلظهــم على المسكيــن » (27) .

ومثال ذلك ايضا ما روى انه قيل لمأمون بن احمد الهروي : الا ترى الى الشافعي ومن تبعه بخراسان فروى عن أنس مرفوعا : (يكون في أمتي رجل يقال له محمد بن ادريس اضر على امتي من ابليس ويكون في امتي رجل يقال له أبو حنيفة هو سراج امتي) (28) .

ومن امثلة ذلك ما وقع لغياث بن ابراهيم حيث دخــل على المهدي فوجده يلعب بالحمام فساق في الحال اسنادا الى النبي صلى الله عليــه وسلم انه قال : (لا سبق الا في نصل او خف او حافر ــ او جناح ــ فزاد في الحديث ــ او جناح) فعرف المهدي انه كذب لاجلــه فأمر بذبــح الحمام (29) . فصرفه وقال له لما وقف أشهد ان قفاك قفا كذاب .

علامــات الوضــع في المتــن :

قال الامام ابن قيم الجوزية : يعرف ذلك من تضلع في معرفة السنن الصحيحة واختلطت بلحمه ودمه وصار له فيها ملكة ، وصار له اختصاص شديد بمعرفة السنن والاثار ومعرفة رسول الله صلى الله عليه وسلــم وهديه فيما يامر به وينهى عنه ويخبر به ويدعو اليه ويحبــه ويكرهــه ويشرعــه للامــة) .

يعرف الوضع كذلك بقرينة في المتن كأن يكون الحديــث ركيــك المعنى دون اللفظ او ركيك اللفظ والمعنى معا ، اما ركة اللفظ فقط فلا

(27) المرجــع السابــق 277/1 .
(28) منهــج النقــد ص 291 .
(29) قواعد التحديث للقاسمي ص 151 .

تدل على الوضع لجواز أن الراوي تعسرف في لفظ الحديث فأتى بلفظ ركيك من عنده ويكون معنى الحديث صحيحا ، اللهم اذا صرح بانه من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم فكاذب لان النبي صلى الله عليه وسلم افصح العرب على الاطلاق (30) .

ومن امثلة ركاكة المعنى الاحاديث التي يكذبها الحس كحديث (الباذنجان لما اكل له) ومنها سماجة الحديث وكونه مما يسخر منه كحديث (لو كان الارز رجلا لكان حليما) (31) .

قال الامام البقاعي : (ومما يرجع الى ركة المعنى الافراط بالوعيد الشديد على الامر الصغير او بالوعد العظيم على الفعل اليسير – وهذا كثير – في حديث القصاص .

قال ابن الجوزي : (واني لاستحيي من وضع اقوام وضعوا : (من صلى كذا فله سبعون دار ، في كل دار سبعون الف بيت ، في كل بيت سبعون الف سرير ، على كل سرير سبعون الف جارية) ، وان كانت القدرة لا تعجز ولكن هذا تخليط قبيح) (32) .

ولقد استطاع العلماء الحكم على مثل هذه الاحاديث بالوضع لانه حصلت لهم من مزاولة الفاظ النبي صلى الله عليه وسلم هيئة نفسانية وملكة نقدية راسخة فيهم حتى اصبحوا نقادا بالارواح والابدان .

قال الربيع بن خثيم : (ان من الحديث حديثا له ضوء كضوء النهار نعرفه به ، وان من الحديث حديثا له ظلمة كظلمة الليل نعرفه بها) .

وقال ابن الجوزي : (الحديث المنكر يقشعر له جلد الطالب للمعلم وينفر منه قلبه في الغالب) (33) .

---

(30) انظر الباعث الحثيث ص 90 .
(31) المصنوع في معرفة الحديث الموضوع ص 36 ط مؤسسة للرسالة .
(32) منهج النقد ص 292 .
(33) انظر هذه الاثار في قواعد التحديث ص 155 .

قال البلقيني : (وشاهد هذا ان انسانا لو خدم انسانا سنتين وعرف ما يحب وما يكره فادعى انسان انه كان يكره شيئا يعلم ذلك انه كان يحبه فبمجرد سماعه يبادر الى تكذيبه) .

ومن ادلة الوضع في الحديث ادعاء بعض الصوفية انه تلقى الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم بطريق الكشف وبطريق الرؤيا دون ان يكون له سند متصل صحيح .

ومن ادلة وضع الحديث ايضا ان يكون مخالفا للعقل بحيث لا يقبل التاويل او يكون الحديث مخالفا لدلالة القرءان القطعية ، او السنة المتواترة او الاجماع القطعي مع عدم امكان الجمع . ومن هنا زيف العلماء الحديث الذي يحدد المدة الباقية للدنيا بسبعة آلاف سنة ، لانه يخالف قوله تعالى: « الله عنده علم الساعة » (آل عمران 19) قال ابن الجوزي : (ما احسن قول القائل : (اذا رايت الحديث يباين المعقول او يخالف المنقول او يناقض الاصول فاعلم انه موضوع) (34) .

ولقد لخص العلامة محمد جمال الدين القاسمي في كتابه (قواعد الحديث) ، كل هذه الامور التي يعرف بها كون الحديث موضوعا فقال : (منها اشتماله على مجازفات في الوعد والوعيد ، ومنها سماجة الحديث ، وكونه مما يسخر منه مثل ما يروى في وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، ومنها مناقضة لما جاءت به السنة الصريحة ، ومنها ان يكون باطلا في نفسه فيدل بطلانه على وضعه ... ومنها مخالفته لصريح القرءان ، ومنها احاديث صلوات الايام والليالي ، ومنها اقترانه بقرائن يعلم انه باطل) (35) .

الطريقة الثانية التي نهجها العلماء لمحاربة الوضاعين عملية

هذه الطريقة العملية استنفذت كثيرا من جهود العلماء في كل عصر ، فانه لم يخل عصر من وجود اعداء للاسلام كادوا له عن طريق وضع الاحاديث .

---

(34) انظر منهج النقد في علوم الحديث ص 296 وانظر تدريب الراوي ص 277 .
(35) قواعد التحديث ص 151 .

وتنجلى اعمال العلماء في هذه الطريقة العملية في تصنيف الكتب التي بينوا فيها الاحاديث الموضوعة وهذه اهم المصادر المؤلفة في هذا المجال :

1 ـ كتاب تذكرة الموضوعات لابي الفضل محمد بن طاهر المقدسي المتوفى سنة 507 هـ .

2 ـ كتاب الموضوعات الكبرى لابي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي المتوفى سنة 597 هـ الا انه تساهل فيه كثيرا بحيث ادخل فيه الضعيف والحسن والصحيح ، وفيه من الضرر ان يظن ما ليس بموضوع موضوعا عكس الضرر بمستدرك الحاكم فانه يظن ما ليس بصحيح صحيحا كما قال ابن حجر (36) .

3 ـ اللآلي المصنوعة في الاحاديث الموضوعة للحافظ جلال الدين السيوطي المتوفى سنة 911 هـ اختصر فيه كتاب ابن الجوزي وتعقبه فيما ليس بموضوع ، والحق روايات في الموضوعات لم يذكرها .

4 ـ تنزيه الشريعة المرفوعة عن الاحاديث الشنيعة الموضوعة لابن عراق الكناني ت 963 هـ لخص فيه موضوعات ابن الجوزي وما زاده السيوطي وغيره في تآليفهم الكثيرة .

5 ـ المنار المنيف في الصحيح والضعيف للحافظ بن قيم الجوزية ت 751 هـ .

6 ـ الموضوع في الحديث الموضوع للحافظ على القارىء المتوفى سنة 1014 هـ .

---

(36) تدريب الراوي ص 182 .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حجية القراءات
ومناهج الأئمة
في الاستدلال بها على الأحكام الشرعية

إعداد : عبد الهادي حميتو



القراءات القرآنية : هي السجل الكامل لالفاظ القـرءان الكريـم وكيفيات ادائها ووجوه الخلاف فيها بين الرقاء ، على ما تلقاه الصحابـة رضوان الله عليهم ، مما نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين ، وتواتر النقل به عن قراء الصحابة والتابعين ، ومن تبعهم من الخالفيـن الـى اليـوم .

معنى اختلاف الرقاءات :

والمراد بالاختلاف حينما يقال بوجوده بين القراءات ، ما هو واقع بينها من وجوه التغاير والتنوع المختلفة ، اذ ينبغي ان نفرق بين نوعين من الاختلاف ، أحدهما منفي عن كتاب الله بالمرة ، ولا مجال لوقوعه فيه ، وهو الاختلاف الذي يعني التدافع والتناقض بين أجزاء القرءان بالامـر والنهي او الاثبات والنفي او نحو ذلك ، فهذا منفي عن كلام الله ، كما قال الله تعالى في سورة النساء : « ولو كان من عند غيرالله لوجـدوا فيـه اختلافـا كثيـرا » .

وأما النوع الثاني فهو واقع فعلا بين القراءات ، بل هو جوهرهـا ومادتها ، وهو بمعنى تعدد الوجوه التي تقرأ بها الآية ، بحيث يتنوع فيها

اداء بعض الالفاظ ، ويختلف من قراءة الى اخرى ، فيتنوع تبعا لذلك مدلول الالفاظ وتختلف معانيها ، وتسمية هذا التغاير اختلافا ، انما هو اشتراك لفظي في كلمة « اختلاف » ، ولا ريب « ان الالفاظ اذا اختلفت وكان مرجعها الى امر واحد ، لم يوجب ذلك اختلافا » كما يقول الامام ابو العباس بن سريج (1) . فاختلاف القراءات اذن انما هو اختلاف تنوع في كيفية قراءة الكلمة ووجه ادائها وهو بالنسبة للمفسر للقرءان ثروة جليلة القيمة ، لما يساعد عليه توسيع دلالات الآية وتنويعها مع اتحاد اللفظ ، وهو من جهة ثانية مظهر من مظاهر الاعجاز في اسلوب القرءان ، اذ « ان مجيء القرءان في الفاظه على ما يحتمل الوجوه العديدة في القراءة ، لا مانع من ان يكون مرادا لله تعالى ، ليقرا القراء بوجوه ، فتكثر من جراء ذلك المعاني ، فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات، مجزئا عن آيتين فأكثر » (2) .

الفرق بين اختلاف القراء واختلاف الفقهاء :

وينبغي ايضا التفريق بين نوعين من الاختلاف : اختلاف القراء واختلاف الفقهاء ، قال الحافظ ابن الجرزي : « اختلاف القراء حق وصواب في نفس الامر ، نقطع بذلك ، ونؤمن به ، ونعتقد ان معنى اضافة اختلاف اجتهادي ، والحق في نفس الامر فيه واحد ، فكل مذهب بالنسبة الى الآخر صواب يحتمل الخطأ ، وكل قراءة بالنسبة الى الاخرى حق وصواب في نفس الامر ، فقطع بذلك ، ونؤمن به ، ونعتقد ان معنى اضافة كل حرف من حروف الاختلاف (3) الى من قرا به من الصحابة وغيرهم ، انما هو من حيث انه كان أضبط له ، او اكثر قراءة ابو اقراء به وملازمة له وميلا اليه لا غير ذلك » (4) .

ولما كان اختلاف القراءات بهذه الصفة من كونه حقا وصوابا ، وكانت مادته التي يدور عليها منزلة من عند الله في الجملة ، نهى رسول

---

(1) نقله الزركشي في البرهان في علوم القرءان 2 / 46 .
(2) انظر المقدمة القيمة لتفسير التحرير والتنوير للعلامة محمد الطاهر بن عاشور 55/1 .
(3) المراد بالحروف : الكلمات التي يتوارد عليها الخلاف بين القراء ، وتقرا باكثر من وجه . انظر سراج القارىء على الشاطبية ص : 14 .
(4) النشرفي في الرقاءات العشر لابن الجزري 1 / 51 — 52 .

الله صلى الله عليه وسلم عن المراء في القرءان ، على ما أخرجه الامام أبو عبيد القاسم بن سلام (ت 224) بسنده عن عمرو بن العاص قال : ان رجلا قرا آية من القرءان ، فقال عمرو : انما هي كذا وكذا ، بغير ما قرأ الرجل. فقال الرجل : هكذا اقرانيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فخرجا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اتياه ، فذكرا ذلك له ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان هذا القرءان انزل على سبعة احرف ، فأي ذلك قراتم أصبتم ، فلا تماروا في القرءان ، فان مراء فيه كفر » (5) . وانما كان النهي عن المراء لافادة ان كل ما ثبت عن رسول الله صلى االله عليه وسلم قراءة ، فهو حق وصواب ، ولان المراء في ذلك يؤدي الى جحود الحق وانكار الصواب مغالبة للخصم واتباعا لهوى النفس، مع ثبوت الوجهين او الوجوه المتنازع فيها ، ولهذا كان علماء السلف يحذرون من مغبة الجهل بمسائل الخلاف ، سواء منها ما يتعلق بالقراءة او ما يتعلق بالفقه . فكانوا يقولون : « من لم يسمع الاختلاف فلا تعدوه عالما » (6) ، ويقولون : « من لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه ، ومن لم يعرف اختلاف القراء ، فليس بقارىء » (7) .

حجية القراءات في استنباط الاحكام :

يرى جمهور الفقهاء ان القراءات لما كانت منزلة من عند الله على ما تواتر به النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ان القرءان انزل على سبعة أحرف (8) ، ولما كانت كل قراءة منها تعتبر حقا وصوابا لا مجال فيه لشك ولا تردد فانها حجة في استنباط الاحكام ، ولا تختلف في ذلك الآية التي يتوارد عليها الخلاف بين القراء ، عن الآية التي تقرأ على وجه واحد ، « وكل ما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك ، فقد وجب قبوله ، ولم يسع احدا من الامة رده ، ولزم الايمان به ، وان كله

---

(5) انظر فضائل القرءان لابن كثير المنشور بذيل الجزء السابع من تفسيره ص : 457 .
(6) اخرجه الحافظ ابو عمر بن عبد البر عن قتادة ، انظر جامع البيان العلم وفضله 57/2.
(7) المصدر نفسه نقلا عن هشام بن عبد الله الرازي .
(8) سمى السيوطي من رواة هذا الحديث واحدا وعشرين صحابيا وقال : نص ابو عبيد على تواتره ، انظر الاتقان 131/1 .

منزل من عند الله ، اذ كل قراءة منها مع الاخرى بمنزلة الآية مع الآيــة ؛ يجب الايمان بها كلها ، واتباع ما تضمنته من المعنى علما وعملا » (9) .

وانطلاقا من هذا التعميم درج المفسرون لكتاب الله على اعتبار وجوه القراءات وبيان معانيها ودلالاتها ، واعتبر جمهور الفقهاء كل ما ثبت مـن القراءات متواتر او غير متواتر حجة شرعية ، على ما قال الدمياطي البناء في صدر كتاب الاتحاف :

« ولم تزل العلماء تستنبط من كل حرف يقرا به قارىء ، معنـــى لا يوجد في قراءة الآخر ، والقراءة حجة الفقهاء في الاستنباط ، ومحجتهم في الاهتـــداء » (10) .

فالقرءان عند جمهور الامة يختلف قراءاته ، هو الاصل الاول مـــن الاصول التي تستقى منها الاحكام ، ولا سيما القراءات السبع او العشر المتواترة ، فهي عندهم حجة لا سبيل فيها لتردد ولا طعن . « واما ما وراء العشرة كقراءة مصحف ابي او ابن مسعود فهي الآن محكوم بشذوذها ، ولكن حكمها حكم السنة ، فيبحث عما ثبت منها بطريق صحيح ، او حسن فيحتج به في الفقه ، كغيره على الاصح » (11) .

ومؤدى هذا الحكم ان كل قراءة هي في حد ذاتها خبر شرعي ، دون اغفال لغيرها من القراءات وما تقتضيه من حكم موافق لهـــا او مخالف ، وهو موقف ينطلق من اعتبار دلالات النصوص الشرعية جميعها ، سواء منها الظاهرة او الخفية ، فيقفون ازاء الرقاءات كما يقفون ازاء الآيات التي لها دلالات ظاهرة مرادة ، ومعها دلالات خفية تشاركها في جواز ارادتها معها ؛ فيجرون تلك الاحكام الظاهرة الاصلية في الآية على المعاني الفرعية التي قد ترجع اليها عند التدبر ، وكما يفعلون في تفسير لفظ « الجهاد » مثلا في قوله تعالى : « ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه » اذ يحتمل ان المراد

---

(9) النشـــر فـــي القـــرءان العشـــر 51/1 .
(10) اتحاف فضلاء البشر بالقراءات الاربعة عشر للشيخ احمد بن محمد احمد البنـــا الدمياطـــي ص : 3
(11) انظر الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي للعلامة محمد بن الحسن الحجوي الثعالبـــي 15/1 .

بالجهاد اجهاد النفس في اقامة شرائع الاسلام ومقاومة النوازع والاهواء ، ويحتمل ان المراد به : مقاتلة الاعداء على ما يتبادر من لفظه ، ولا مانع عندهم من حمل الآية على كلتا الدلالتين ، يفعلون ذلك في الآية اذا قرئت بوجهين فأكثر ، فيجوزون حمل اللفظ على جميع ما ورد في القراءة ، واقرار جملة المعاني التي يقتضيها تعدد القراءة فيها ، مع محاولة العمل بها جميعا والجمع بينها في الحكم الشرعي ما امكن ، فاذا لم يتأت العمل بها جمع بينها على وجه يتأتى فيه دخول بعضها في بعض دون الاقتصار على وجه واحد منها لانه يؤدي الى اسقاط وجه القراءة او أوجهها الاخرى. وهذا الصنيع يشهد له التطبيق العملي عند الفقهاء والمفسرين ، كما تشهد له بعض النصوص المتناثرة في كتب « علوم القرءان » .

فمن ذلك تصريحهم بجواز حمل اللفظ على جميع ما يدل عليه كالحقيقة والمجاز ، كقول الامام بدر الدين الزركشي في البرهان . قد يكون اللفظ مشتركا بين حقيقتين او حقيقة ومجاز ، ويصح حمله عليهما جميعا ، كقوله تعالى : « ولا يضار كاتب ولا شهيد » قيل : المراد «يضارر» — يعني بكسر الراء — وقيل « يضارر » — بفتح الراء — اي الكاتب والشهيد لا يضارر فيكتم الشهادة والخط ، وهذا اظهر ، ويحتمل ان من دعا الكاتب والشهيد لا يضاره فيطلبه في وقت فيه ضرر » (12) .

وقال السيوطي في الاكليل : « فيه النهي عن مضارتهما ، بأن يجبرا على الكتابة والشهادة ولهما عذر ، وان كان المرفوع فاعلا ففيه النهى عن مضارتهما صاحب الحق بالامتناع — عن اداء الشهادة او عن الكتابة — او تحريف الحق ، ويؤديه قراءة عمر « ولا يضارر » بكسر الراء ، اخرجه سعيد بن منصور (13) وعبد الرزاق (14) . قال السيوطي :

---

(12) البرهان 2 /207 .

(13) سعيد بن منصر بن شعبة الخرساني نشا ببلخ وطاف البلاد وسكن مكة وبها مات سنة 227 . روى عن مالك وحماد بن زيد وجماعة . انظر ترجمته عند ابن حجر في تهذيب التهذيب 4/89 — 90 .

(14) عبد الرزاق بن همام الصنعاني الحافظ صاحب المصنف والتفسير امام مشهور . توفي سنة 211 .

فقوله سبحانه : « يضار كاتب ولا شهيد » محتمل للمعنيين كما راينا، فيجب حمله عليهما معا ، لان تعدد القراءتين او القراءات بمنزلة تعدد الآيتين او الآيات في مذهب عامة الفقهاء » (15) .

وقال الزركشي أيضا : « وقد جعلوا تعارض القراءتين في آية واحدة كتعارض الآيتين ، كقوله : « وارجلكم » (16) بالنصب والجر ، قالوا يجمع بينمها ، بحمل احداهما على مسح الخف (17) ، والثانية على غسل الرجل، اذا لم يجد متعلقا سواهما » (18) .

وقال العلامة الشوكاني محتجا لهذا المذهب : « قد تقرر ان القراءتين بمنزلة الآيتين ، فكما انه يجب الجمع بين الآيتين المشتملة احداهما على زيادة ، بالعمل بتلك الزيادة ، كذلك يجب الجمع بين القراءتين » (19) . وقد اجاب الزركشي عن الاشكال المتوهم في اقتضاء اللفظ الواحد لمعنيين كلاهما مراد ، فقال في قوله : « ولا يضار كاتب ولا شهيد » بعد تقرير التخريجين السالفين : « فعلى هذا يجوز ان يقال : اراد الله بهذا اللفظ كلا المعنيين على القولين ، أما اذا قلنا بجواز استعمال المشترك في معنييه فظاهر ، واما اذا قلنا بالمنع ، فبأن يكون اللفظ قد خوطب به مرتين : مرة اريد هذا ، ومرة هذا ، وقد جاء عن ابي الدرداء رضي الله عنه : « لا يفقه الرجل كل الفقه ، حتى يرى للقرءان وجوها كثيرة » ، رواه احمد ، اي : اللفظ الواحد يحتمل معاني متعددة ، ولا يقتصر به على ذلك المعنى ، بل يعلم انه يصلح لهذا ولهذا » (20) . والقراءتان اذا اختلفتا قد تفيدان مع اختلافهما حكما واحدا وان اختلف اللفظ ، كما قرىء في سورة لبقرة قوله تعالى : « واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى » ، فقرا نافع وابن عامر « واتخذوا » بفتح الخاء على الماضي ، وقرا باقي العشر والجمهور « واتخذوا » على الامر (21) .

---

(15) الاكليل في استنباط التنزيل للسيوطي ص : 89 .
(16) يعني في قوله تعالى في سورة المائدة : « فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين » آية : 6 .
(17) يعني قراءة « وارجلكم » بالجر ، وسياتي فريد بيان للقراءتين .
(18) البرهان 2 / 52 .
(19) فتح القدير للعلامة محمد بن علي الشوكاني 201/1 .
(20) البرهان 2 / 208 .
(21) انظر البحر المحيط 381/1 واتحاف فضلاء البشر ص : 177 .

قال العلامة ابن خالويه : « والحجة لمن فتح الخاء ان الله تعالى اخبر عنهم بعد ان فعلوه ، فان قيل : فان الامر ضد الماضي ، وكيف جاء القرءان بالشيء وهذه ؟ فقل : ان الله تعالى امرهم بذلك مبتدئا ، ففعلوا ما امروا به ، فاثنى عليهم بذلك واخبر به ، وانزل في العرضة الثانية»(22)، ومثل ذلك قاله ايضا العلامة ابن قتيبة في قوله تعالى في سورة سبأ : « فقالوا ربنا باعد بين اسفارنا » اذ قرىء لفظ « باعد » بصيغة الماضي وبصيغة الامر (23) .

وقد تفيد احدى القراءتين او القراءات معنى زائد على القراءة الاخرى ، على ما قاله العلامة ابو البركات الانباري في الانصاف : « ليس من الشرط ان تكون احدى القراءتين بمعنى الاخرى ، فاذا اعتبرتم هذا في القراءات ، وجدتم لاختلاف في معانيها كثيرا جدا ، وهذا مما لا خلاف فيه » (24) .

وقد ذكر السيوطي انه الف في الموضوع كتابا سماه : « اسرار التنزيل » اعتنى فيه ببيان كل قراءة افادت معنى زائد على القراءة المشهورة (25) . كما نبه في الاتقان على ان بعض ما روى في التفسير عن الصحابة حسب قراءة خاصة في تفسير الاية الواحد ، قد يرد عنهم ، فيظن اختلافا وليس باختلاف ، وانما كل تفسير على قراءة » (26) .

قال : وقد خرجت على هذا قديما الاختلاف الوارد عن ابن عباس وغيره في تفسيره آية « او لامستم » (27) هل هو الجماع او الجس باليد؟ فالاول تفسير لقراءة « لامستم » (28) ، والثاني لقراءة « لمستم » ولا اختلاف (29) .

---

(22) الحجة في القراءات السبع لابن خالويه ص : 87 .
(23) انظر تاويل مشكل القرءان لابن قتيبة : 31 ـ 32 .
(24) الانصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين 176/1 .
(25) الاتقان في علوم القرءان 228/1 .
(26) الاتقان 194/1 .
(27) يعني الكلمة من الاية : 43 من سورة النساء ، ومن الاية : 6 من سورة المائدة .
(28) قرا حمزة والكسائي وخلف بغير الف فيهما وباقي العشرة بالف . انظر النشر 251/2
(29) الاتقان 4 / 194 .

وقد تدل القراءتان معا على حكم واحد ، لكنهما تختلفان من حيث وجه الدلالة عليه ، فتكون احداهما مثلا تدل عليه من طريق النص والاخرى بطريق الاشارة او التنبيه او غير ذلك ، ولذلك قد تخفى دلالتها على ذلك الحكم نفسه ، الا على الراسخين في العلم .

ومن طريق ما جاء في ذلك ما حكاه القاضي ابو بكر بن العربي المعافري في أحكام القرءان قال :

« حضرت في بيت المقدس طهره الله (30) بمدرسة أبي عقبة الحنفي، والقاضي الزنجاني يلقي علينا الدرس في يوم جمعة ، فبينما نحن كذلك اذ دخل علينا رجل بهي المنظر على ظهره اطمار ، فسلم سلام العلماء ، وتصدر صدر المجلس بمدارع الرعاء ، فقال القاضي الزنجاني : من السيد ؟ فقال: رجل سلبه الشطار أمس ، كان مقصدي هذا الحرم المقدس ، وانا رجل من أهل صاغان من طلبة العلم ؛ فقال القاضي مبادرا : سلوه ــ على العادة في أكرام العلماء بمبادرة سؤالهم ــ ووقعت القرعة على مسألة « الكافر اذا التجأ الى الحرم » هل يقتل ام لا ؟ فأفتى : لا يقتل ، فسئل عن الدليل؟ فقال : قوله تعالى : « ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه » (31) ، قرىء « ولا تقاتلوهم » « ولا تقتلوهم » (32) . فان قرىء « ولا تقتلوهم » فالمسالة نص ، وان قرىء « ولا تقاتلوهم » فهو تنبيه ، لانه اذا نهي عن القتال الذي هو سبب القتل ، كان دليلا بينا ظاهرا على النهي عن القتل ، قال : فاعترض عليه القاضي منتصرا للشافعي ومالك ، وان لم ير مذهبهما ــ على العادة ــ فقال : هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم » (33) ، فقال له الصاغني : هذا لا يليق بمنصب القاضي وعلمه ، فان هذه الآية التي اعترضت بها عامة في الاماكن ، والتي احتججت بها خاصة ، ولا يجوز ان يقال : ان العام ينسخ الخاص ، فبهت القاضي الزنجاني ؛ وهذا من بديع الكلام » (34) .

---

(30) وقع بيت المقدس في ايدي الصليبيين لهذا العهد ابتداء من سنة 491 هـ . انظر الكامل لابن الاثير حوادث هذه السنة .

(31) البقرة ، الآية : 191 .

(32) قال الفراء : « ولا تقتلوهم عن المسجد الحرام ... » هذه راءة اصحاب عبد الله وكل حسن ، معاني القرءان 116/1 .

(33) سورة التوبة الآية : 5 .

(34) انظر احكام القرءان ، القسم الاول ص : 105 .

فلا اشكال في الجمع بين قراءتين تفيدان حكما واحدا ، وانما الاشكال في الرقاءتين اذا أفادتا حكمين مختلفين كما سياتي .

منهب الجمهور :

فمذهب الجمهور العمل بموجب الرقاءتين ، حتى وان اقتضت كل واحدة منهما حكما مغايرا لما اقتضته الاخرى ، ولا يعدون الآية المختلف في قراءتها من قبيل المتشابه من القرءان ، على غرار ما يفعلون عند تعارض الاحكام المستفادة من الآي مثلا . قال العلامة القرطبي نقلا عن ابن خويز منداد (35) من ائمة المالكية : « للمتشابه وجوه ، والذي يتعلق به الحكم ، ما اختلف فيه العلماء : اي الآيتين نسخت الاخرى ؟ كقول علي وابن عباس في الحامل المتوفى عنها زوجها : تعتد اقصى الاجلين (36) ، فكان عمر وزيد ن ثابت وابن مسعود وغيرهم يقولون : وضع الحمل ، ويقولون : سورة النساء القصرى (37) نسخت « أربعة اشهر وعشرا » (38) ، وكان علي وابن عباس يقولان : لم تنسخ » .

« وكتعارض الآيتين : أيهما اولى ان تقدم (39) ، اذا لم يعرف النسخ ، ولم توجد شرائطه (40) كوقله تعالى : « واحل لكم ما وراء

---

(35) هو ابو بكر او ابو عبد الله محمد بن احمد بن عبد الله المشهور بابن خويز منداد من كبار ائمة المالكية ، له كتاب في احكام القرءان ، انظر ترجمته في ترتيب المدارك لعياض 606/4 ، وطبقات المفسرين للداودي 68/2 ترجمة : 436 .

(36) المراد باقصى الاجلين : ابعدهما واطولهما ، وهما اجل الحمل الذي دل عليه قوله تعالى : « واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن » سورة الطلاق الآية : 4 ، والاجل الثاني هو المذكور في سورة البقرة الآية 234 في قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ... » .

(37) المراد بالقصري سورة الطلاق ، واما الطولى فسورة النساء التي بعد آل عمران في المصحف .

(38) يعني نسختها بالنسبة للمتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا ، لا بالنسبة للمتوفى عنها مطلقا فحكمها باق .

(39) يعني في الحكم الشرعي منها .

(40) شرائطه كما حددها الآمدي في كتاب « الاحكام في اصول الاحكام » ج 3 ص 164 : « ان يكون الحكم شرعيا ، متراخيا عن الخطاب المنسوخ حكمه ، وان لا يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيدا بوقت معين ، ومن الشروط المختلف فيها بين الاصوليين : (1) ان يكون الخطاب بعد التمكن من امتثال الحكم ، (2) ان يكون الخطاب المنسوخ مما لا يدخله الاستثناء والتخصيص ، (3) ان يكون نسخ القرءان بالقرءان والسنة بالسنة ، (4) ان يكون الناسخ والمنسوخ نصين قاطعين ، (5) ان يكون الناسخ مقابلا للمنسوخ مقابلة الامر للنهي ، والمضيق للموسع ، (6) ان يكون النسخ ببدل » .

ذلكم » (41) يقتضي الجمع بين الاقارب من ملك اليمين ، وقوله تعالى : « وأن تجمعوا بين الاختين » (42) يمنع ذلك . « ومنه ايضا تعارض الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وتعارض الاقيسة ، فذلك المتشابه » . قال :

« وليس من التشابه ان تقرأ الآية بقراءتين ، ويكون الاسم محتملا او مجملا ، لان الواجب منه قدر ما يتناوله الاسم او جمعيه ، والرقاءتان كالآيتين ، يجب العمل بموجبهما جميعا ، كما قرىء : « وامسحوا برؤوسكم وارجلكم » بالفتح والكسر » (43) .

مذهب الحنفية :

وقد خالف في هذا الاصل من كبار الحنفية ابو الحسن الكرخي (44) وتلميذه ابو بكر الجصاص (45) فقال الكرخي : « سبيل الرقاءتين غير سبيل الآيتين ، وذلك لان حكم القراءتين لا يلزم معا في حال واحدة ؛ بل بقيام احداهما مقام الاخرى ، ولو جعلناهما كالآيتين ، لوجب الجمع بينهما في القراءة ، وفي المصحف والتعليم ، لان الرقاءة الاخرى بعض القرءان ، ولا يجوز اسقاط شي منه ، ولكن من اقتصر على احدى القراءتين ، مقتصرا على بعض القرءان ، لا على كله ، ويلزم من ذلك ان المصاحف لم يثبت فيها جميع القرءان وهذا خلاف ما عليه جميع المسلمين ، فثبت بذلك ان الرقاءتين ليستا كالآيتين في الحكم ، بل تقرءان على ان تقوم احداهما مقام الاخرى ، لا على ان يجمع بين احكامها ، كما لا يجمع بين قراءتيهما واثباتهما في المصحف معا » (46) .

---

(41) سورة النساء : الآية 24 .

(42) سورة النساء : الآية : 23 .

(43) انظر الجامع لاحكام القرءان للقرطبي 11/4 — 12 .

(44) عبيد الله بن الحسن الكرخي ولد سنة 260 — وتوفي سنة 340 ، انظر طبقات الفقهاء للشيرازي ص : 142 وفهرست ابن النديم ص : 307 .

(45) هو ابو بكر احمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي ، ولد سنة 306 — وتوفي سنة 370 ، وهو صاحب احكام القرءان مطبوع في مجلدين وكتاب الاصول المعروف باصول الجصاص مخطوط في جزءين بدار الكتب المصرية عدد 161 ، انظر ترجمة الجصاص في طبقات الشيرازي : 144 والفهرست 307 .

(46) نقله الجصاص في احكام القرءان 373/2 .

هكذا خالف أبو الحسن الكرخي الحنفي المذهب ، مذهب الجمهور في اعتبار سبيل القراءتين كسبيل الآيتين في وجوب العمل بهما معا . وجاء تلميذه ابو بكر الجصاص فسلك في ذلك موقفا شبيها بموقف استاذه ، وعممه على جميع الآيات التي تختلف فيها القراءات ، وتختلف الاحكام الفقهية المستفاذة منها بحسب هذا الاختلاف ، ومجمل مذهبه ان القراءتين في الآية هما بمنزلة آيتين ، احداهما محكمة والاخرى متشابهة ، فالمحكمة عنده هي : القراءة التي تحتمل الا معنى واحد ، والمتشابهة ما كان لفظها محتملا للمعاني ، فيجب عنده حمل المتشابه على المحكم الذي لا احتمال فيه ولا اشتراك في لفظه (47) .

وقد سار في تطبيق اصله هذا شوطا بعيدا في كتابه « احكام القرآن» واجراه على جميع آيات الاحكام التي تختلف فيها الرقاءات .

امثلة لمذهب الجصاص :

قال الجصاص في قوله تعالى : « وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه » (48) .

« قرئت على وجهين « او لامستم » « او لمستم » (49) ، فمن قرأ « او لامستم » فظاهره الجماع لا غير ، لان المفاعلة لا تكون الا من اثنين ، الا في اشياء نادرة كوقلهم : قاتله الله ، وجازاه وعافاه الله ، ونحو ذلك ، وهي احرف معدودة لا يقاس عليها اغيارها ، والاصل في المقابلة انها بين اثنين ، كقولهم : ضاربه وقاتله وسالمه وصالحه ، ونحو ذلك ؛ واذا كان ذلك حقيقة اللفظ ، فالواجب حمله على الجماع الذي منهما جميعا ، ويدل على ذلك ، انك لا تقول : لامست الرجل ، ولامست الثوب : اذا لمسته ومسسته بيدك ، لانفرادك بالفعل ، فدل على ان قوله : « او لامستم » بمعنى : او جامعتم النساء ، فتكون حقيقة الجماع ، واذا صح ذلك ، وكانت

---

(47) احكام القرءان للجصاص 4/2 .
(48) المائدة : 6 .
(49) قرأالجمهور : « او لامستم » بالالف ، وقرا حمزة والكسائي وخلف « او لمستم » . انظر النشر 250/2 واتحاف فضلاء البشر 226 .

قراءة من قرا « او لمستم » تحتمل اللمس باليد ، وتحتمل الجماع (50) ، وجب ان يكون ذلك محمولا على ما يحتمل الا معنى واحدا ، لان ما لا يحتمل الا معنى واحدا فهو المحكم ، وما يحتمل معنيين . فهو المتشابه ؛ وقد أمرنا الله تعالى بحمل المتشابه على المحكم ورده اليه بقوله : « هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب واخر متشابهات » (51) ، فلما جعل المحكم اما للمتشابه ، فقد أمرنا بحمله عليه؛ وذم متبع المتشابه باقتصاره على حكمه بنفسه دون رده الى غيره ، بقوله: « فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة .. » (52): فثبت بذلك ان قوله : « او لمستم » لما كان محتملا للمعنيين ؛ كان متشابها ، وقوله : « او لامستم » لما كان مقصورا في فهم اللسان على معنى واحد كان محكما ، فوجب ان يكون معنى المتشابه مبنيا عليه » (53).

ثم قال مجيبا عما يحتمل ان يعترض به معترض على هذا المذهب : « فان قيل : لما قرئت الآية على الوجهين اللذين ذكرت ، وكان احد الوجهين لا يحتمل الا معنى واحدا ، وهو قراءة من قرا « او لامستم » والوجه الآخر يحتمل اللمس باليد ، ويحتمل الجماع ، وجب ان نجعل القراءتين لو وردت احداهما كناية عن الجماع ، فنستعملها فيه ، والاخرى صريحة في اللمس باليد خاصة ، فنستعملها فيه ، دون الجماع ، ويكون كل واحد من اللفظين مستعملا على مقتضاه من كناية او تصريح ، اذ لا يكون لفظ واحد حقيقة مجازا ، ولا كناية صريحا في حال واحده ، ونكون مع ذلك قد استعملنا حكم القراءتين على فائدتين ، دون الاقتصار بهما على فائدة واحدة ؟ » (54) ، قيل له : لا يجوز ذلك ، لان السلف من الصدر الاول المختلفين في مراد الآية قد عرفوا القراءتين جميعا ، لان القراءتين لا تكونان الا توقيفامن الرسول للصحابة عليهما ، واذا كانوا قد عرفوا القراءتين ، ثم لم يعتبروا هذا الاعتبار ، ولم يحتج بهما موجبو الوضوء من اللمس ، علمنا بذلك بطلان هذا القول ، وعلى انهم مع ذلك لم يحملوهما على

(50) انظر الخلاف في افادة اللمس للمعنيين من جهة اللغة : تفسير ابن كثير 298/2 والكشف عن وجوه القراءات السبع لمكي 391/1 .
(51) آل عمران : 7
(52) آل عمران : 7 .
(53) احكام القرءان 373/2 .
(54) لا يخفى انه يشير الى مذهب جمهور العلماء كما تقدم .

المعنيين ؛ بل اتفقوا على ان المراد احدهما ، وحمله كل واحد من المختلفين على معنى غير ما تأوله عليه صاحبه : من جماع ، او لمس بيد دون الجماع، فثبت بذلك ان القراءتين على اي وجه حصلتا ، لم تقتضيا بمجموعها ولا بانفراد كل واحد منهما الامرين جميعا ، ولم يجعلوهما بمنزلة الآيتين اذا وردتا ، فيجب استعمال كل واحدة منهما على حيالها ، وحملها على مقتضاها وموجبها » (55) .

ولمزيد من البيان لمذهب الجصاص وشيخه ابي الحسن الكرخي نورد مثالا ثانيا جاء في كتاب الاحكام عند قوله تعالى : « لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ، ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان ... » (56) . قال الجصاص : قد قرىء قوله تعالى : « بما عقدتم » على ثلاثة أوجه : « عقدتم » بالتشديد ، قرأ به جماعة ، و « عقدتم » مخففا ، و « عاقدتم » (57) . قال :

« قوله تعالى : « عقدتم » بالتشديد .. كان ابو الحسن (58) يقول : لا يحتمل الا عقد قول ، و « عقدتم » بالتخفيف يحتمل عقد القلب ، وهو : العزيمة والقصد الى القول ، ويحتمل عقد اليمين قولا ، ومتى احتملت احدى القراءتين القول واعتقاد القلب ، ولم تحتمل الاخرى الا عقد اليمين قولا . وجب حمل ما يحتمل وجهين على ما يحتمل الا وجها واحدا ، فيحصل المعنى من القراءتين عقد اليمين قولا ، ويكون حكم ايجاب الكفارة مقصورا على هذا الضرب من الايمان ، وهو ان تكون معقودة ، ولا تجب في اليمين على الماضي ، لانها غير معقودة ، وانما هي خبر عن ماض، والخبر عن الماضي ليس بعقد ، سواء كان صدقا او كذبا » .

« فان قال قائل : اذا كان قوله تعالى « عقدتم » بالتخفيف يحتمل اعتقاد القلب ، ويحتمل عقد اليمين ، فهذا حملته على المعنيين ، اذ ليسا

---

(55) احكام القرءان 373/2 .
(56) المائدة : 89 .
(57) قرا ابو بكر عن عاصم وحمزة والكسائي بالتخفيف ، وقرا ابن ذكوان عن ابي عامر بالف بعد العين مخففا ، وقرا باقي السبعة مشددا من غير الف : الكشف لمكي بن أبي طالب : 417/1 .
(58) يعني ابا الحسن الكرخي شيخه .

متنافيين ، وكذلك قوله « عقدتم » بالتشديد محمول عقد اليمين ، فلا يبقى ذلك استعمال اللفظ في القصد الى اليمين ، فيكون عموما في سائر الايمان ؟ » .

« قيل له : لو سلم لك ما ادعيت من الاحتمال ، لما جاز استعماله فيما ذكرت ، ولكانت دلالة الاجماع مانعة من حمله على ما وصفت ، وذلك انه لا خلاف ان القصد الى اليمين لا يتعلق به وجوب الكفاره ، وان حكم ايجابها متعلق باللفظ دون القصد في الايمان التي يتعلق بها وجوب الكفارة، فبطل بذلك تأويل من تأول اللفظ على قصد القلب في حكم الكفارة ، وثبت أن المراد بالقراءتين جميعا في ايجاب الكفارة ، هو اليمين المعقودة على المستقبل » (59) .

وهكذا خالف الجصاص وشيخه مذهب جمهور الفقهاء في اعتبار القراءتين بمنزلة آيتين في وجوب العمل بهما معا وحمل كل واحدة منهما على ما تدل عليه ، اذ حمل كل واحد منهما احدى القراءتين على انها متشابهة لاحتمالها اكثر من معنى ، وحمل القراءة الاخرى على انها محكمة اذ لا تحتمل الا معنى واحدا ، فقالا بوجوب رد حكم الاولى الى الثانية ، وذلك عندهما على خلاف الامر في الآيتين اذا اقتضت كل واحدة منهما حكما خاصا ، وكما طبق الجصاص هذا عند حديثه عن اختلاف القراءتين في الآية الواحد ، طبقه على اختلاف الآيتين فيما تقتضيه كل واحدة منهما من حكم ، ولم يرجع في ذلك الى رد احداهما الى الاخرى رد المتشابه الى المحكم . فقد قال عند قوله تعالى : « وآتوا اليتامى أموالهم » (60) : متى وردت آيتان احداهما خاصة مضمنة بقرينة ، فيما تقتضيه من ايجاب الحكم ، والاخرى عامة غير مضمنة بقرينة ، وامكننا استعمالهما على فائدتهما ، لم يجزلنا الاقتصار بهما على فائدة احداهما ، واسقاط فائدة الاخرى » (61) .

وانما كان يعدل عن هذا الاصل في اعتبار حكم الآيتين معا ، اذا لم يجد سبيلا الى ذلك ، فيلجأ الى ما لجأ اليه في اختلاف القراءتين ،

---

(59) احكام القرءان 455/2 .
(60) النساء : 2 .
(61) احكام القرءان للجصاص 49/2 .

ويصرح انه : يجب حمل اللفظ المحتمل للمعاني ، على المحكم الذي لا احتمال فيه ، ولا اشتراك في لفظه » (62) .

ومن الطريق ان القراءة بتشديد « عقدتم » التي جعلها الجصاص وشيخه هي المحكمة وحملا عليها قراءة التخيف هي عند الامام ابي جعفر الطبري دون قراءة التخفيف او هي ليست مثلها « اولى بالصواب » فقد قال في تفسيره عند هذه الآية : « قراته عامة قراء الحجاز « بما عقدتم » بتشديد القاف بمعنى : وكدتم الايمان ورددتموها ، وقراء الكوفيين : « بما عقدتم » بتحقيق القاف ، بمعنى اوجبتموها على انفسكم ، وعزمت عليها قلوبكم » قال : « واول القراءتين بالصواب في ذلك قراءه من قرا بتخيف القاف ، وقد اجمع الجميع ، لا خلاف بينهم ، ان اليمين التي تجب بالحنث فيها الكفارة ، تلزم بالحنث في حلف مرة واحدة ، وان لم يكررها الحالف مرات ، وكان معلوما بذلك ان الله مواخذ الحالف العاقد قلبه على حلفه ، وان لم يكرره ويردده ، واذا كان ذلك كذلك ، لم يكن لتشديد القاف من « عقدتم » وجه مفهوم (63) .

هكذا يوهن الطبري وجه القراءة بالتشديد التي اعتمدها الجصاص وشيخه قراءة محكمة ، لا بنظره الى احتمالها لمعنى واحد او اكثر ، ولكن لما يترتب عنها من جهة المعنى الذي يقتضيه تشديد اللفظ ، على عادته في تفسيره في رد كثير من القراءات المتواترة او توهين وجمعها من جهة المعنى او من جهة العراب (64) .

توهين ابن رشد (الحفيد) لمنزع الجمهور :

وقد ضعف ابن رشد في البداية منزع المالكية والشافعية في حملهم اللفظ على معنيين مع اعتبار كل منهما مرادا ، فقال في قوله تعالى:

---

(62) المصدر نفسه 4/2 .
(63) جامع البيان عن تاويل آي القرءان لمحمد بن جرير الطبري 13/7 .
(64) كتبنا في رسالتنا لنيل دبلوم الدراسات العليا بعنوان : « اختلاف القراءات واثره في التفسير واستنباط الاحكام » فصلا كاملا في تعقب الطبري وشجب طريقته في رد كثير من القراءات المتواترة او توهينها وتصويب غيرها ، مع اعترافه كما اعترف في هذه القراءة بانها « قراءة عامة قراءة الحجاز » . ويمكن الرجوع الى نسخ رسالتنا بخزانة دار الحديث .

« أو لامستم النساء » بعد ان ذكر أختلاف القولين في حقيقة اللمس المراد من الآية : أهو الجس باليد والعضو ، أم الجماع ؟

« واما من فهم من الآية اللمسين معا فضعيف ، فان العرب اذا خاطبت بالاسم المشترك انما تقصد به معنى واحدا من المعاني التي يدل عليها الاسم ، لا جميع المعاني التي يدل عليها ، وهذا بين بنفسه في كلامهم » (65) .

واكد ابن رشد الاشارة الى ضعف منزع المالكية على الخصوص في جمعهم بين مدلول القراءتين في قوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن ، فاذا تطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله » (66) فقال :

« يجب على من فهم من لفظ الطهر في قوله تعالى : ((حتى يطهرن)) معنى واحداً من هذه المعاني الثلاثة (67) ان يفهم ذلك المعنى بعينه من قوله تعالى : ((فاذا تطهرن)) ، لانه مما ليس يمكن ، او مما يعسر ان يجمع في الآية بين معينين من هذه المعاني مختلفين ، حتى يفهم من لفظة ((يطهرن)) : النقاء ، ويفهم من لفظة ((تطهرن)) : الغسل بالماء ، على ما جرت به عادة المالكيين في الاحتجاج لمالك ، فانه ليس من عادة العرب ان يقولوا : لا تعط فلانا درهما حتى يدخل الدار ، فاذا دخل المسجد فأعطه درهما ، لان الجملة الثانية هي مؤكدة لمفهوم الجملة الاولى ، ومن تأول ((ولا تقربوهن حتى يطهرن)) على انه النقاء (68) ، وقوله : ((فاذا تطهرن)) على أنه : الغسل بالماء ، فهو بمنزلة من قال : لا تعط فلانا درهما حتى يدخل الدار ، فاذا دخل المسجد فأعطه درهما ، وذلك غير مفهوم في كلام العرب ، الا ان يكون هناك محذوف ، ويكون التقدير : ((ولا تقربوهن حتى يطهرن ويتطهرن ، فاذا تطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله)) ، وفي تقدير هذا الحذف بعد ما ، ولا دليل عليه » (69) .

---

(65) بداية المجتهد : 27/1 – 28 .
(66) البقرة : 222 .
(67) يعني بالمعاني الثلاثة : النقاء من الدم ، والغسل بمعنى ازالة اثر الدم ، والاغتسال الشرعي .
(68) هذا التاويل جار على قراءة « حتى يطهرن » بالتخفيف وضم الهاء وهي قراءة نافع وابي عمرو وابن كثير وابن عامر وعاصم من رواية حفص .
(69) بداية المجتهد : 42/1 .

ومن تأمل تضعيف ابن رشد هذا لمنزع المالكية وللجمهور بصفة عامة ، يتبين انه لم يفهم مرادهم من الاستدلال بالآية المذكورة ، فهم لم يفهموا من قوله : « حتى يطهرن » النقاء فقط ، حتى يلزمهم ما ذكره من عدم انسجامه في المعنى مع « فاذا تطهرن » الذي فيه اشتراط الغسل قبل المسيس ، وانما استفادوا الامرين معا من قوله « حتى يطهرن » باعتبار ان اللفظ قرىء بالوجهين : التخفيف والتشديد ، والاول دال على اشتراط الطهر من الدم ، والثاني دال على اشتراط الاغتسال ، فيبقى قوله : « فاذا تطهرن » توكيدا لا حكما جديدا ، فلا يلزم منه أي اختلال ، فليس عندهم في الكلام تقدير لمحذوف ، وانما يتعلق الامر باعتبارهم للفظ « يطهرن » بالوجهين ، وكأن الآية تقول : « ولا تقربوهن حتى يطهرن ويتطهرن فاذا تطهرن فأتوهن ... » ويؤول المعنى في ذلك الى ما قرره الامام القرطبي في تفسيره جامعا بين القراءتين في قوله : « ودليلنا ان الله سبحانه علق الحكم فيها على شرطين : احدهما انقطاع الدم ، وهو قوله : « حتى يطهرن » ، والثاني : الاغتسال بالماء ، وهو قوله : « حتى يتطهرن » (70) أي : يغسلن بالماء » (71) .

ولا شك ان هذه التأويلات جميعها تذهب الى وجود الفرق في المعنى بين قراءة « حتى يطهرن » بالتخفيف ، وبين قراءته بالتشديد ، فتجعل قراءة التخفيف دالة على اشتراط النقاء من الدم ، وقراءة التشديد دالة على اشتراط الغسل ايضا ، وهناك من المفسرين من ذهب الى ان المعنى على القراءتين واحد ، وقد تعقب الامام ابن عطية في تفسيره ما ذهب اليه الامام الطبري وغيره من التفريق بينهما فقال :

« كل واحد من القراءتين تحتمل ان يراد بها الاغتسال بالماء ، وان يراد بها انقطاع الدم وزوال أذاه ، وما ذهب اليه الطبري من ان قراءة شد الطاء مضمنها : الاغتسال ، وقراءة التخفيف مضمنها : انقطاع الدم أمر غير لازم » (72) .

---

(70) أي : حتى يطهرن بفك الادغام : وقراءة التشديد : قراءة حمزة والكسائي وعاصم في رواية ابي بكر والمفضل عنه ، انظر البحر المحيط والمحرر الوجيز 181/2 .

(71) الجامع لاحكام القرءان للقرطبي : 89/3 .

(72) المحرر الوجيز 181/2 .

ويمكن الاستئناس لما ذهب اليه ابن عطية من عدم الفرق بين القراءتين من جهة اللغة بما فسر الآية به تلميذ ابن عباس : مجاهد بن جبر فيما أخرجه الحافظ عبد الرزاق بسنده عنه قال :

« للنساء طهران : طهر قوله : « حتى يطهرن » يقول : اذا تطهرن من الدم قبل ان يغتسلن ، وطهر « فاذا تطهرن » أي : اذا اغتسلن ، ولا تحل لزوجها حتى تغتسل » (73) .

فهذا التفسير منه للآية جار على قراءة التشديد ، كما يدل عليه قوله في الاولى : « اذا تطهرن من الدم » ولم يقل : اذا طهرن ، وفي الثانية « فاذا تطهرن » أي : اذا اغتسلن ، اذ واضح انه يعطي للفظ « يتطهرن » معنيين : معنى النقاء من الدم ، ومعنى الاغتسال بالماء .

ومع هذا فان معظم المفسرين للآية والناظرين في احكام القرءان قد ذهبوا الى الفرق بين الصيغتين وفسروا الآية على مقتضى اختلاف القراءتين في المعنى ، وذلك ما بينه بوضوح الامام ابن خالويه في قوله : « فالحجة لمن شدد انه طابق بين اللفظين ، لقوله « فاذا تطهرن » ، والحجة لمن خفف انه اراد : حتى ينقطع الدم ، لان ذلك ليس من فعلهن، ثم قال : « فاذا تطهرن » يعني بالماء ، ودليله على ذلك قول العرب : طهرت المراة من المحيض ، فهي طاهر » (74) .

وعلى وجود الفرق بين القراءتين بنى الجصاص مذهبه في رد احدى القراءتين الى الاخرى فقال في تقرير مذهبه والاحتجاج له : « قوله تعالى: « حتى يطهرن » اذا قرىء بالتخفيف ، فانما هو انقطاع الدم لا الاغتسال ، لانها لو اغتسلت وهي حائض ، لم تطهر ، فلا يحتمل قوله : « حتى يطهرن» الا معنى واحدا ، وهو : انقطاع الدم الذي به يكون الخروج من الحيض » « واذا قرىء بالتشديد احتمل الامرين : من انقطاع الدم ومن الغسل ، مما وصفنا آنفا (75) ، فصارت قراءة التخفيف محكمة ، وقراءة التشديد

---

(73) المصنف الكبير لعبد الرزاق 330/1 .

(74) الحجة في القراءات السبع لابن خالويه 96 .

(75) يعني قوله قبل : اذ جائز ان يقال : طهرت المراة وتطهرت : اذا انقطع دمها ، كما يقال : « تقطع الحبل ، وتكسر الكوز » .

متشابهة ، وحكم المتشابه ان يحمل عى المحكم ويرد اليه ، فيحصل معنى القراءتين على وجه واحد ، وظاهرهما يقتضي اباحة الوطء بانقطاع الدم الذيهو خروج من الحيض،واما قوله «فاذا تطهرن» فانه يحتمل ما احتملته قراءة التشديد فى قوله : «حتى يطهرن» من المعنيين ، فيكون بمنزلة قوله : « ولا تقربوهن حتى يتطهرن ، فاذا تطهرن فاتوهن » ، ويكون كلاما سائغا مستقيما ، كما تقول : لا تعطه حتى يدخل الدار ، فاذا دخها فأعطه ، ويكون تأكيد الحكم الغاية ، وان كان حكمها بخلاف ما قبلها ، واذا كان للاحتمال فيه مساغ على الوجه الذي ذكرنا ، وكان واجبا حمل الغاية على حقيقتها ، فالذي يقتضيه ظاهر التلاوة اباحة وطئها بانقطاع الدم الذي تخرج به من الحيض . فان قيل : هلا كانت القراءتان كالآيتين تستعملان معا في حال واحدة ؟ ! قيل له : لو جعلنا هما كالآيتين كان ما ذكرنا اولى ، من قبل انه لو وردت آيتان ، احداهما تقتض انقطاع غاية الدم لاباحة الوطء ، والاخرى تقتضي الغسل غاية لها ، لكان الواجب استعمالهما على حالين ، على ان تكون كل واحدة منهما مقرة على حقيقتها فيما تقتضيه من حكم الغاية ، ولا يمكن ذلك الا باستعمالهما على حالين على الوجه الذي بينا ، ولو استعملناهما على ما يقول المخالف ، كان فيه اسقاط احدى الغايتين ، لانه يقول : انها وان طهرت وانقطع دمها ، لم يحل له ان يطأها حتى تغتسل ، فلو جعلنا ذلك دليلا مبتدا ، كان سائغا مقنعا » (76) .

وهكذا ينتصر الجصاص لمذهبه فيجعل قراءة التخفيف محكمة ترد اليها قراءة التشذديد ، لان هذه عنده متشابهة محتملة لمعنيين ، فتحمل على قراءة التخفيف التي لا تحتمل الا النقاء من الدم اشتراط غسل ولا غيره ، فيكون غشيان الزوجة مشروطا بالنقاء من الدم فقط ، وهذا منه تحايل لتوجيه مذهب ابي حنيفة واصحابه القائل : « ان الحائض اذا انقطع دمها بعد مضي عشرة ايام ، جاز له ان يطاها قبل الغسل ، وان كان انقطاعه قبل العشر ، لم يجز ، حتى تغتسل او يدخل عليها وقت صلاة » (77) .

وفي موطأ محمد بن الحسن صاحب ابي حنيفة : « لا تباشر حائض عندنا حتى تحل لها الصلاة ، او تجب عليها ، وهو قول ابي حنيفة » (78) .

---

(76) احكام القرءان للجصاص 350/1 .
(77) انظر فتح القدير للشوكاني 200/1 وتفسير القرطبي 88/3 .
(78) الموطا من رواية محمد بن الحسن ص : 50 .

وقد احتج الامام الزيلعي لهذا المذهب بقراءة التخفيف ، فقال في شرح « كنز الدقائق » في فقه الحنفية عند قوله : « وتوطأ بلا غسل بتصرم لاكثره » (79) : لقوله تعالى : « حتى يطهرن » بتخفيف الطاء ، جعل الطهر غاية للحرمة وما بعد الغاية مخالف لما قبلها ؛ ولان الحيض لا يزيد على العشرة ، فيحكم بطهارتها لمضي العشرة انقطع دمها او لم ينقطع ، ثم قال بعد ان ذكر القراءة لاخرى : « فتكون قراءة التشديد محمونة على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ، والتخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ، توفيقا بين القراءتين » (80) .

هكذا احتج الزيلعي برقاءة لتخفيف على الحكم نفسه الذي احتج له بها سلفه الجصاص وشيخه ابو الحسن الكرخي ، الا انه لم يذهب في القراءتين ههنا مذهبهما في جعل احداهما محكمة والاخرى متشابهة فيرد حكم الثانية الى الاولى ، بل عدل عن ذلك الى نوع من الاعمال للقراءتين معا ، لكن على ان تكون قراءة التشديد دالة على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ، وقراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة .

وهذا التخريج للقراءتين على هاتين الحالتين لم يكن من ابتكار الحافظ الزيلعي ، فقد قرره ابو بكر بن العربي على مذهب الحنفية في كتابه « احكام القرءان » وذكر انه اقصى مالهم ، ثم قال : فالجواب عن الاول (81) ان ذلك ليس من كلام الفصحاء ولا ألسن البلغاء ، فإن ذلك يقتضي التكرار في كلام الناس ، فكيف في كلام العليم الحكيم .

وعن الثاني : ان كل واحد منهما محمول على معنى دون معنى الآخر ، فيلزمهم اذا انقطع الدم ان لا يحكم بحكم الحيض قبل ان تغتسل في لرجعة ، وهم لا يقولون ذلك كما بيناه ؛ فهي اذن حائض ، والحائض لا يجوز وطؤها اتفاقا ، وايضا فان ما قالوه يقتضي الاباحة عند انقطاع الدم للاكثر ، وما قلناه : يقتضي الحضر (82) ، واذا تعارض ما يقتضي الحظر ،

---

(79) يعني بتصرم وانقضاء لاكثر من الحيض ، وهو عند ابي حنيفة عشرة ايام ، وعند المالكية خمسة عشر يوما .

(80) انظر تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي 58/1 ـ 59

(81) يعني بالاول : جعلهم قراءة « يطهرن » بالتخفيف بمعنى « تطهرن » بالتشديد .

(82) يعني مذهب المالكيين في حرمة الوطء قبل الاغتسال .

وما يقتضي الاباحة ، ويغلب باعثهما ، غلب باعث الحظر ، كما قال علي وعثمان في الجمع بين الاختين بملك اليمين : أحلتهما آية ، وحرمتهما اخرى (83) ، والتحريم أولى والله اعلم » (84) .

وقد انتصر ابو جعفر النحاس لمذهب الجمهور ، واحتج بقراءة التشديد لاشتراط الغسل ، واستفاد دلالة هذه القراءة على ذلك من قوله تعالى : « وان كنتم جنبا فاطهروا » (85) ، وقوله : « ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا » (86) قال : فجاء القرءان : « يتطهروا » و « يغتسلوا » بمعنى واحد ، وكذا (حتى يطهرن) أي يتطهرن الطهور الذي يصلين به . واما من قال : اذا طهرت من الحيض صلت وان لم تغتسل ، اذا دخل عليها وقت صلاة ، فخارج ايضا عن الاجماع وليس يعرف من قول احد ، وانما قيس على شيء من قول أبي حنيفة » (87) .

وقال الامام الشوكاني : « الاولى ان يقال : ان الله سبحانه جعل للحل غايتين كما تقتضيه القراءتان : احداهما انقطاع الدم ، والاخرى التطهر منه ، والغاية الاخرى مشتملة على زيادة على الغاية الاولى فيجب المصير اليها ، وقد دل على ان الغاية الاخرى هي المعتبرة قوله تعالى بعد ذلك : « فاذا تطهرن » فان ذلك يفيد ان المعتبر التطهر ، لا مجرد انقطاع الدم ، وقد تقرر ان القراءتين بمنزلة الآيتين ، فكما يجب الجمع بين الآيتين المشتملة احداهما على زيادة ، بالعمل بتلك الزيادة ، يجب الجمع بين القراءتين » (88) .

وقال السيوطي : « ويمكن اعمال القراءتين على وجه آخر ، وهو : الاشارة بقراءة التخفيف الى ان الغسل حال جريان الدم لا يصح ولا يبيح ، فوقف حمل الوطء على الانقطاع ، بقوله : « حتى يطهرن » وعلى

---

(83) تقدم ذكر الآيتين من سورة النساء : « وان تجمعوا بين الاختين » « واحل لكم ما وراء ذلكم » .
(84) احكام القرءان لابن العربي القسم الاول من التحقيق ص : 169 — 170 .
(85) المائدة : 6 .
(86) النساء : 43 .
(87) الناسخ والمنسوخ لابي جعفر النحاس ص : 61 .
(88) فتح القدير 200/1 .

الاغتسال بقوله : « فاذا تطهرن » ويؤيد هذا ما اخرجه ابن ابي حاتم وغيره من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله : « فاعتزلوا النساء » يقول : « اعتزلوا نكاح فروجهن ، ولا تقربوهن حتى يطهرن من الدم ، فاذا تطهرن بالمـــاء » (89) .

قال ابن رشد : وقد رجح الجمهو مذهبهم بأن صيغة « التفعل « انما تنطلق على ما يكون من فعل المكلفين ، لا على ما يكون من فعل غيرهـــم ، فيكون قوله : « فاذا تطهرن » اظهر في معنى الغسل بالماء منه في الطهر الذي هو انقطاع الدم ، والاظهر يجب المصير اليه ، حتى يدل الدليل على خلافـــه » (90) .

وهكذا اتسع الخلاف بين المذاهب في كيفية الاستدلال بالقراءة على الحكم بعد الاتفاق المبدئي على حجية القراءة في ثبوت الحكـــم . وابرز مذب أفاض في بحث مشكل اختلاف القراءات في بعض آيات الاحكام هو المذب الحنفي الا ان علماء الاصول فيه رسموا منهجا للخروج من الخلاف، وهو يقوم على النظر في قضية التشابه والاحكام كما راينا ،ولمزيد مـــن بيان منهج الحنفية في ذلك ، وما اجاب به ائمة المالكية في نقض مذهبهم نورد مثالا اخيرا تجلي فيه أثر اعتماد المذهب وارتسام كل مذهب مـــن المذاهب الفقهية لمنهج خاص في التعامل مع القراءتين المحتملتين بعـــد اتفاق الجميع على حجية القراءة وانها عمدة من عمد الاستنباط ودليـــل شرعي من أدلة الاثبات ، وذلك قوله تعالى : « فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين » (91) .

قال أبو حيان الغرناطي : قرا « وارجلكم » بالخفض ابن كثير وابـــو عمرو بن العلاء وحمزة بن حبيب وابو بكر بن عياش عن عاصم ، وقرا مـــن غير السبعة به انس وعكرمة والشعبي والباقر (92) وقتـــادة وعلقمـــة والضحـــاك (93) .

---

(89) الاكليل في استنباط التنزيل للسيوطي : 36/1 .
(90) بدايـــة المجتهـــد : 72/1 .
(91) المـــائـــدة : 6 .
(92) يعني محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ، مات بالمدينة سنة 114 : انظر طبقـــات ابن سعـــد : 320/5 .
(93) البحـــر المحيـــط لابـــي حيـــان : 337/3 .

وقال الجصاص في الاحكام : « قرأ ابن عباس والحسن وعكرمة وحمزة وابن كثير « وأرجلكم » بالخفض ، وتأولوها على المسح ، وقرأ علي وعبد الله بن مسعود وابن عباس في رواية (94) ، وابراهيم (95) ، والضحاك (96) ، ونافع وابن عامر والكسائي وحفص عن عاصم بالنصب ، وكانوا يرون غسلها واجبا ، والمحفوظ عن الحسن البصري استيعاب الرجل كلها بالمسح ، ثم قال :

« وهاتان القراءتان قد نزل القرءان بهما جميعا ، ونقلتهما الامة تلقيا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يختلف أهل اللغة ان كل واحدة من القراءتين محتملة للمسح بعضها على الراس ، وتحتمل ان يراد بها الغسل بعضها على المغسول من الاعضاء ، وذلك لان قوله : « وأرجلكم » بالنص يجوز أن يكون مراده « فاغسلوا وجوهكم ... » الآية ، ويحتمل ان يكون معطوفا على الراس ، فيراد بها المسح وان كانت منصوبة ، فيكون معطوفا على المعنى لا على اللفظ ، لان الممسوح به مفعول به ، كقول الشاعر:

معاري اننا بشر فأسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا (97)

« وتحتمل قراءة الخفض أن تكون معطوفة على الراس ، فيراد بها المسح ، وتحتمل عطفه على الغسل ، ويكون محفوظا بالمجاورة ، كقوله تعالى : « ويطوف عليهم ولدان مخلدون » (98) ، ثم قال : « وحور عين » فخفضهن بالمجاورة (99) وهن معطوفان في المعنى على الولدان ، لانهن يطفن ولا يطاف بهن ، فثبت بما وصفنا احتمال كل واحدة عن القراءتين للمسح والغسل ، فلا يخلو حينئذ القول من احد معان ثلاثة :

---

(94) انظر الرواية عن ابن عباس بقراءة الخفض في مصنف عبد الرزاق : 18/1 وفي الدر المنثور للسيوطي 362/2 .

(95) يعني ابراهيم النخعي الكوفي الفقيه شيخ ابي حنيفة .

(96) هو الضحاك بن مزاحم البلخي ، كان يعلم الصبيان روى التفسير عن سعيد بن جبير ، مات سنة 105 ، طبقات ابن سعد : 301/6 وغاية النهاية : 65/1 .

(97) البيت من شواهد المغني لابن هشام . انظر الشاهد رقم : 729 في الجزء الثاني ص : 477 .

(98) الواقعة : 17 ـ 22 .

(99) يعني في قراءة من قرأ « وحور » بالخفض .

1 ـ اما ان يقال بأن المراد هما جميعا مجموعان ، فيكون عليه ان يمسح ويغسل ، فيجمعهما .

2 ـ أو ان يكون أحدهما على وجه التخيير ، يفعل المتوضيء ايهما شاء ، ويكون ما فعله هو المفروض .

3 ـ أو يكون المراد احدهما لا بعينه ، لا على وجه التخيير .

« وغير جائز ان يكونا هما جميعا على وجه الجمع ، لاتفاق الجميع على خلافه (00) ، ولا جائز عندنا ان يكون المراد احدهما على وجه التخيير ، اذ ليس في الآية ذكر التخيير ولا دلالة عليه . ولو جاز اثبات التخيير (101) ، مع عدم لفظ التخيير في الآية ، لجاز اثبات الجمع ، مع عدم لفظ الجمع ، فبطل التخيير بما وصفنا ، واذا انتفى التخيير والجمع، لم يبق الا ان يكون المراد احدهما لا على وجه التخيير ، فاحتجنا الى طلب الدليل على المراد منهما » .

« فالدليل على ان المراد الغسل دون المسح ، اتفاق الجميع على انه اذا غسل فقد ادى فرضه ، وأتى بالمراد ، وانه غير ملوم على ترك المسح ، فثبت أن المراد الغسل » .

« وأيضا فان اللفظ لما وقف الموقف الذي ذكرنا من احتماله لكل واحد من المعنيين مع اتفاق الجميع على ان المراد احدهما ، صار في حكم المجمل (102) المفتقر الى البيان ، فمهما ورد فيه من البيان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من فعل او قول علمنا انه مراد الله تعالى، وقد ورد البيان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالغسل قولا وفعلا » .

---

(00) ما ذكره من الاتفاق مفقوض بمذهب الظاهرية .

(101) التخيير مذهب ابي جعفر الطبري كما في جامع البيان ج 6 ص : 126 ـ 134 . وتاوله ابن كثير على انه اراد الفعل الخفيف .

(102) المجمل عند الاصوليين : هو ما لم تتضح دلالته ، او ما له دلالة على احد امرين لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه » وفي هذا الاخير تدخل حسب القراءتين . انظر الاحكام في اصول الاحكام للآمدي : 11/3 .

« وايضا ، فلو كان المسح جائزا ، لما أخلاه النبي صلى الله عليه وسلم من بيانه » .

« وايضا فان القراءتين كالآيتين في احداهما الغسل ، وفي الاخرى المسح ، لاحتمالهما المعنيين ، فلو وردت آيتان احداهما توجب الغسل ، والاخرى المسح ، لما جاز ترك الغسل الى المسح ، لان في الغسل زيادة فعل ، وقد اقتضاه الامر بالغسل ، فكان أكون يومئذ يجب استعمالهما على اعمهما حكما ، واكثرهما فائدة ، وهو الغسل ، لانه يأتي على المسح ، والمسح لا ينتظم الغسل » (103) .

لقد اطلت في اجتلاب تحليل الجصاص لهذه المسألة ، لان كلامه فيها مترابط ، وحججه متكاملة . وقد رأينا من خلاله كيف تعامل مع القراءتين في ضوء مذهبه ، ففيما كان في مسألة الطهر من الحيض ، لا يرى ان القراءتين كالآيتين : لو وردت احداهما توجب النقاء من الدم غاية لاباحة الوطء ، والاخرى توجب الاغتسال ، فيجب استعمالهما على أعمهما لان في الاغتسال زيادة فعل ، اذا به ههنا يحتج لجعل القراءتين كالآيتين لو وردت احداهما بالغسل والاخرى بالمسح فيجب استعمالهما على أعمهما حكما وهو الغسل .

الا انه في كلا الموقفين كان يرى وجوب اعتبار القراءتين والاستناد الى القواعد الاصولية في النظر الى ما بينهما من توافق او تخالف في الدلالة على الحكم الشرعي ، فتارة يرى ان احدى القراءتين لا تحتمل الا معنى واحدا فهي عنده نص في معناها ، وهي محكمة ، فيجب ان ترد اليها القراءة الاخرى او القراءات التي تتعدد احتمالاتها ، وتارة يرى انه يجب حمل كل قراءة على معنى وجعل كل قراءة كأنها آية مستقلة ، الا اننا عند العمل نستعملهما على اعمهما حكما وما تقتضي منهما زيادة في الفعل كما قال في المسح والغسل .

وتارة يرى ان القراءتين لما اقتضت كل واحدة منهما حكما خاصا ، ولم يكن هنالك طريق للترجيح ، فان الآية تكون من قسم المجمل الذي يدل

---

(103) احكام القرآن للجصاص : 2/345 ـ 346 .

على اكثر من دلالة ولا رجحان له في احدها ، فيبحث حينئذ عن دليل في غير الآية لترجيح مقتضى احدى القراءتين او القراءات ، بالنظر الى البيان العملي في السنة .

ولقد انطلق امام آخر من فقهاء المغرب من المنطلقات نفسها التي انطلق منها الجصاص ، الا انه انتهى الى غير ما انتهى اليه من ادعاء اجمال في الآية ، او وجود خفض على سبيل المجاورة ، وفطن الى تخريج جمع فيه بين اعتبار القراءتين معا حجة شرعية ، مع حمل كل واحدة منهما على ما يناسبها من الحال .

ذلكم هو الفقيه الامام محمد بن عبد الله المشهور بالقاضي ابن العربي المعافري ، فقد تحدث في الآية عن اختلاف القراءتين واختلاف المذاهب الفقهية في طريقة الاستدلال بهما على الحكم الشرعي ثم قال :

« وجملة القول في ذلك ان الله سبحانه عطف الرجلين على الرأس ، فقد ينصب على خلاف اعراب الراس او يخفض مثله ، والقرءان نزل بلغة العرب ، واصحابه رؤوسهم وعلماؤهم لغة وشرعا ، وقد اختلفوا في ذلك ، فدل على ان المسألة محتملة لغة ، محتملة شرعا ، لكن تعضد حالة النصب على حالة الخفض :

1 ــ بأن النبي صلى الله عليه وسلم غسل وما مسح قط .

2 ــ وبانه رأى اقواما تلوح اعقابهم ، فقال : ويل للاعقاب من النار (104) ، وويل للعراقيب من النار ، فتوعد بالنار على ترك ايعاب غسل الرجلين ، فدل ذلك على الوجوب بلا خوف وتبين ان من قال من الصحابة : ان الرجلين ممسوحتان (105) لم يعلم بوعيد النبي صلى الله عليه وسلم على ترك ايعابهما » .

---

(104) حديث اخرجه غير واحد من اصحاب الصحاح والسنن عن ابي هريرة ، وانظر مصنف عبد الرزاق : 21/1 .

(105) انظر الاختلاف المنقول عن الصحابة في ذلك في مصنف عبد الرزاق : 18/1 ــ 25 .

« وطريق النظر البديع : ان القراءتين محتملتان ، وان اللغة تقتضي انهما جائزتان ، فردهما الصحابة الى الراس مسحا ، فلما قطع بنا حديث النبي صلى الله عليه وسلم ووقف في وجوهنا وعيده ، قلنا : جاءت السنة قاضية بأن النصب يوجب العطف على الوجه واليدين ، ودخل بينهما مسح الراس ، وان لم تكن وظيفته كوظيفتهما ، لانه مفعول قبل الرجليين لا بعدهما ، فذكر لبيان الترتيب ، لا ليشتركا في صفة التطهير ، وجاء الخفض ، ليبين ان الرجلين تمسحان على الاختيار على حائل ، وهما الخفان ، بخلاف سائر الاعضاء ، فعطف بالنصب مغسولا على مغسول ، وعطف بالخفض ممسوحا على ممسوح ، وصح المعنى فيه » (106) .

وهكذا حمل ابن العربي القراءتين على ظاهرهما ، لكنه جعل قراءة النصب دالة على غسل الرجلين بالنسبة لحاسر الرجل ، وقراءة الخفض دالة على مسحهما بالنسبة للابس الخف خاصة ، وهو توجيه منسوب ايضا للشافعي رضي الله عنه (107) ، وعلى هذا التأويل يتم اعمال القراءتين معا دون حاجة الى عدهما من قبيل الالفاظ المجملة كما راينا عند ابي بكر الجصاص ، ودون حاجة ايضا الى حمل حالة القراءة بالخفض بأنها مبنية على رعاية الجوار ، وهو مذهب وهنه ابن خالويه في الحجة وذكر ان العطف على الجوار خاص بحالة الاضطرار في نظم الشعر والامثال ، والقرءان منزه عن الضرورة (108) ، كما رده ابو اسحاق الزجاج في الآية المذكورة (109) ، وابو البركات الانباري في الانصاف ، وحكى عن أبي زيد الانصاري ان العطف على قوله « برؤوسكم » على بابه ، الا انه قال : أراد بالمسح في الارجل الغسل » ، يعني الغسل الخفيف مع امرار اليد .

وننتهي من هذه النماذج التي افضنا في عرضها لبيان مناهج الائمة في الاستدلال باختلاف القراءات على الاحكام ، والى ان اختلافهما عندهم جميعا حجة شرعية مهما اختلفت مناهجهم في طريقة الاستنباط . لكن انبغي ان ننبه الى ان ما عرضناه من صور لاختلاف القراءات قد تعمدنا

---

(106) احكام القرءان لابن العربي القسم الثاني من التحقيق ص : 575 .
(107) انظر تفسير ابن كثير ج 2 ص : 512- 513 .
(108) انظر الحجة في القراءات السبع ص : 129 .
(109) نقله ابو جعفر الطوسي في تفسيره « التبيان » : 453/3 وذكر عليه ثلاث اعتراضات .

فيه التمثيل بما كان فيه الاختلاف بين قراءتين متواترتين من القراءات السبع ، وذلك لان الاختلاف اذا كان بين قراءه متواترة وأخرى مروية بطريق الآحاد في بعض كتب السنة ، أو شاذة مخالفة لرسم المصحف او فيها زيادة بعض اللفظ ، ولم يتواتر النقل به (110) ، فذلك كله موضع خلاف واسع بين الائمة قبولا وردا . فمنهم من يحتج بالقراءة مطلقا اذا ثبتت من جهة النقل باعتبارها خبرا شرعيا ، ولا ينظر الى تواتر ولا موافقة لخط المصحف ولا غير ذلك . ومنهم من يرى ان هذه القراءات غير متواترة فلا تثبت قراءة وناقلها نقلها على انها قراءة ، ولم يثبت ذلك فتسقط قرءانيتها ويسقط الاحتجاج بها (111) .

ومنهم من قال بحرمة روايتها ونسبة القراءة بحرف منها مما يخالف لفظ المصحف الى أحد من الصحابة ، فمن دونهم لان ذلك مروي باخبار الآحاد ، ولا تحل نسبتها اليهم اعتمادا على اخبار الآحاد (112) ، ولا احتج بها كذلك .

ومنهم من قال بوجوب العمل بها كالحنفية (113) ، وهو الذي رجحه أبو عبيد القاسم بن سلام فيما يفهم من قوله :

« فهذه الحروف وما شاكلها قد صارت مفسرة للقرءان ، وقد كان يروي مثل هذا عن التابعين في التفسير فيستحسن ، فكيف اذا روي عن كبار الصحابة ، ثم صار في نفس القراءة ، فهو الآن اكثر من التفسير واقوى ؛ فأدنى ما يستنط من هذه الحروف معرفة صحة التأويل ، على انها من العلم الذي لا يعرف العامة فضله ، انما يعرف ذلك العلماء » (114) .

واما الظاهرية وعلى راسهم ابن حزم الاندلسي ، فقد نظروا الى هذه القراءات التي ترويها كتب السنة مما يخالف رسم المصحف بالنظر الى

---

(110) انظر الانصاف في مسائل الخلاف بين النحويين : البصريين والكوفيين 358/2 .

(111) انظر هذا الراي في تفسير القرطبي محكيا عن بعض العلماء : الجامع لاحكام القرءان : 41/1 .

(112) نقله الزركشي في البرهان : 128/2 .

(113) انظر ذلك في مناهل العرفان لمحمد عبد العظيم الزرقاني : 217/1 ـ 218 .

(114) نقله الزركشي في البرهان : 338/1 والسيوطي في الاتقان : 228/1 .

الطريق الذي تروى بها ، فان جاءت بلفظ : « قرا ابي » او « زيد » مثلا فهي موقوفة على الصحابي ، ولا حجة عندهم فيما دون رسول الله صلى الله عليه وسلم (115) ، وان نسبت الى ابن مسعود مثلا وخالفت المتواترة حكم بأنها مكذوبة عليه ، كما قال في قراءة « فصيام ثلاثة ايام متتابعات » فقد رد زيادة « متتابعات » ورفض الاحتجاج بها على وجوب التتابع قائلا : « واما قراءة ابن مسعود فهي من شرق الارض الى غربها اشهر من الشمس من طريق عاصم وحمزة والكسائي (116) ليس فيها ما ذكروا ، ثم لا يستحيون ان يزيدوا في القرءان الكذب المفترى نصرا لاقوالهم الفاسدة » (117) .

واما ما نسب من ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم قراءة مع مخالفتها للمتواترة ، فهي عنده منسوخة . وفي كل هذه الثلاث لا تكون حجة ، لانها تدور بين ان تكون مكذوبة او موقوفة او منسوخة (118) .

وبقي من المذاهب في اختلاف القراءات مذهب خاص انفردت به الشيعة الامامية ، فقالوا بأمرين خطيرين فعلا في مجال الاحكام وحجية القراءات : أولهما انكارهم تواتر شيء من القراءات بما في ذلك القراءات السبع ، وثانيهما انكارهم الاحتجاج بها على الاحكام الشرعية حتى قال أبو القاسم الموسوي الخوئي في كتابه (البيان) : « المعروف عند الشعية انها — يعني السبع — غير متواترة ، بل القراءة بين ما هو اجتهاد من القارىء ، وبين ما هو منقول بخبر الواحد » (119) ، ثم قال بعد ان أفاض في الاحتجاج لهذا الراي القائل بما لا طائل تحته : « ولكن الحق عدم حجية هذه القراءات ، فلا يستدل بها على الحكم الشرعي » (120) . ولا أرى

---

(115) قال : ونحن لا ننكر الخطا على من دون رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد هتفنا به هتفا ولا حجة فيما روى عن احد دونه عليه السلام ، انظر كتابه : الاحكام في أصول الاحكام : 527/4 .

(116) يشير الى عرض عاصم على زر بن حبيش للقرءان وكان زر قد قرا على ابن مسعود وقرا حمزة على عاصم وقرا الكسائي على حمزة ، وقرا حمزة ايضا على الاعمش

(117) انظر المحلى لابن حزم جـ 8 ص : 76 في مسالة التتابع في كفارة اليمين والرد على عن ابن مسعود ، انظر نكت الانتصار : 380 .
ابي حنيفة القائل بوجوبه .

(118) انظر الاحكام في اصول الاحكام : 527/4 .

(119) البيان في تفسير القرءان لابي القاسم الموسوي الخوئي ص : 179 .

(120) البيان ص : 180 .

القارىء حاجة الى بيان تهافت هذا المذهب بوجه عام ، وبحسبه ان يعلم ان أكبر حجج صاحبه أنها ـ أي الرقاءات ـ أخبار آحاد ، وانها لا قيمة لها ، لان شيئا منها لم يرو بأسانيد اهل البيت .

وحسبنا هذا القدر في بيان اهمية اختلاف القـــراءات واثبـــات جحيتهـــا . والله ولي التوفيق .

آسفـي : عبد الهادي حميتو

مصـــــادر البحــــث :

الاتقان في علوم القرءان : لجلال الدأن السيوطي ، تحقيق : الاستاذ محمد أبو الفضل ابراهيم : الطبعة الاولى ، مطبعة المشهد الحسينـــي : 1387 هـ ـ 1967 م .

اتحاف فضلاء البشر بالقراءات الاربعة عشر : للشيخ احمد بن محمد البنا الدمياطي : مطبعة عزيـــز خـــان : 1385 هـ .

الاحكام في أصول الاحكام : لابي محمد احمد بن علي ن سعيد بن حزم الظاهـــري : مطبعـــة الامـــام مصـــر .

الاحكام في أصول الاحكام : لسيف الدين الآمدي : مطبعة المعارف بمصـــر 1332 هـ ـ 1914 م .

احكام القرءان : لابي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي : نشر الاوقاف الاسلامية بالقسطنتينية 1935 م .

احكام القرءان لابي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافـــري : تحقيق علي محمد البجاوي ، الطبعة الاولى ، دار احياء الكتب العربيـــة : 1376 هـ ـ 1957 م .

اختلاف القراءات وأثره في التفسير واستنباط الاحكام : رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا بدار الحديث الحسنية : تقديم عبد الهادي حميتو : خزانـــة الـــدار .

الاكليل في استنباط التنزيل : لجلال الدين السيوطـــي : مطابـــع دار الكتـــاب العربـــي بالقاهـــرة .

الانصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيـــن : لابـــي البركات الانباري : مطبعة الاستقامة بمصر 1945 م .

البحر المحيط في التفسير : لابي حيان الغرناطي الاندلسي : مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الاولى 1328 هـ .

بداية المجتهد ونهاية المقتصد : لابي الوليد احمد بن محمد بن رشد (الحفيد) : طبعة مصورة : دار الفكـــر ــ لبنـــان .

البرهان في علوم القرءان : لبدر الدين الزركشي : تحقيق الاستاذ ابو الفضل ابراهيم : الطبعة الاولى : دار احيـــاء الكتـــب العربيـــة : 1376 هـ ــ 1957 م .

البيان في تفسير القرءان : لابي القاسم الموسوي الخوني الشيعي : الطبعة الثانية : مطبعـــة الآداب بالنجف .

التحرير والتنوير في التفسير : لمحمد الطاهر بن عاشور التونسي : طبع الدار التونسية للنشر ــ تـــوس .

تأويل مشكل القرءان : لعبد الله بن مسلم بن قتيبـــة الدينوري : تحقيق السيد احمد صقر : دار احياء الكتب العربية : 1375 هـ ــ 1954 م.

تفسير الحافظ عماد الدين بن كثير : طبعة دار الفكر : الطبعة الثانية 1389 هـ ــ 1970 م ــ لبنـــان .

تفسير « التبيان » لابي جعفر الطوسي الطبرسي الشيعــي : نشر المكتبة العلمية بالنجف : 1376 هـ ـ 1957 م .

ترتيب المدارك : للقاضي عياض أبي الفضل عيــاض بن مــوسى اليحصبي : نشر وزارة الاوقاف المغربية : مطبعة افضالة ـ المحمدية .

تهذيب التهذيب : للحافظ ابن حجر العسقلاني : طبعة دار صادر ـ بيــــروت .

جامع البيان من تأويل آي القرءان : لابي جعفــر محمد بن جريــر الطبري : الطبعة الثانية : مطبعة البابي : 1373 هـ ـ 1954 م .

الجامع لاحكام القرءان : للامام ابي عبد الله القرطبي : الطبعة الاولى دار الكتب المصرية بالقاهــرة : 1351 هـ ـ 1933 م .

جامع بيان العلم وفضله وما جاء في روايته وحمله : للحافظ ابي عمر ابن عبد البر : طبعة دار الفكــر ـ لبنــان .

الحجة في القراءات السبع : لابن خالويه : تحقيق الدكتور سالــم عبد العال مكرم : الطبعة الثانية : نشر دار الشرق : 1397 هـ 1977 م .

الدر المنثور في التفسير بالمأثور لجلال الدين السيوطي : المطبعة الاسلامية بطهــران : 1377 هـ

طبقات المفسرين : للداودي : مركز تحقيق التراث بدار الكتــب المصرية ، نشر مكتبة وهبة بالقاهــرة .

الطبقات الكبرى لابن سعد : طبعة دار صادر ـ بيروت ـ لبنان .

طبقات الفقهاء : لابي اسحاق الشيرازي : تحقيق الدكتور احسان عباس ، نشر دار الرائد العربي : 1970 ـ لبنــان .

الكامل في التاريخ : لابن الاثير : طبع دار الكتاب العربي 1387 هـ ـ 1967 م .

الكشف عن وجوه القراءات ، لمكي بن ابي طالب القيسي القيرواني : تحقيق الدكتور محي الدين رمضان ، نشر مؤسسة الرسالة ـ سوريا ـ 1401 هـ .

المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز : لابن عطية الاندلسي : تحقيق المجلس العلمي بفاس ـ ونشر وزارة الاوقاف المغربية 1395 هـ ـ 1975 م .

المحلى في الفقه : لابي محمد بن حزم الظاهري : نشر مطبعة النهضة بمصر : 1347 هـ .

المصنف الكبير للحافظ عبد الرزاق بن همام الصنعاني : نشر المجلس العلمي بسملك بالهند ، بتحقيق حبيب الرحمن الاعظمي : الطبعة الاولى : 1390 هـ .

معاني القرءان : ليحيى بن الفراء : تحقيق احمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار ، طبع دار الكتب المصرية : 1955 .

مناهل العرفان في علوم القرءان : لمحمد عبد العظيم الزرقاني : دار احياء التراث العربي : عيسى البابي وشركاؤه .

نكت الانتصار : لابي بكر محمد بن الطيب الباقلاني : تحقيق الدكتور محمد زغلول سلام : نشر مكتبة المعارف بالاسكندرية .

غاية النهاية في طبقات القراء : للحافظ ابن الجزري : طبع مكتبة الخانجي : 1352 هـ ـ 1933 م .

فتح القدير في التفسير : للعلامة محمد بن علي الشوكاني : الطبعة الاولى : مطبعة مصطفى البابي .

فضائل القرءان : للحافظ ابن كثير : بذيل الجزء السابع من تفسيره: مطبعـــة دار الفكـــر .

الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي : لمحمد ن الحسن الحجوي الثعالبي : طبع دار المعارف بالرباط وبلدية فاس : 1345 هـ .

الفهـــرس : لابن النديـــم مطبعـــة : الاستقامة بالقاهـــرة .

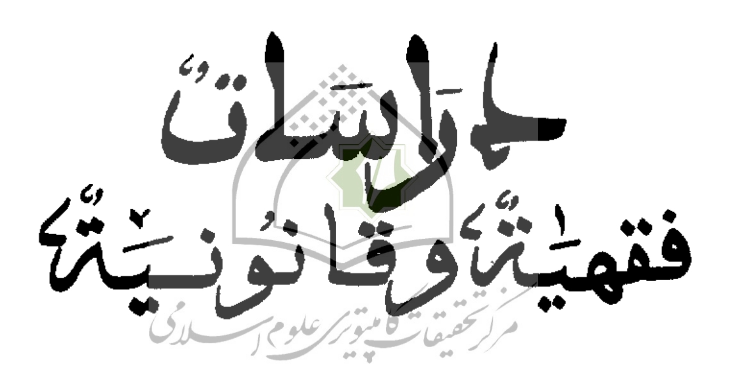
النشر في القراءات العشر : للحافظ ابن الجزري : طبعة المكتبـــة التجاريـــة بمصـــر .

سراج القارىء على حرز الاماني : لابن القاصـــح : نشر مطبعـــة التوفيـــق بالقاهرة : 1341 هـ .

تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق : لفخر الدين عثمـــان بن علـــي الزيلعي : الطبعة الثانية : دار المعرفة ــ بيروت .

الموطا من رواية محمد بن الحسن الشيباني : تعليق عبد الوهـــاب عبد اللطيف : طبعة القاهرة : 1387 هـ ــ 1967 م .

الناسخ والمنسوخ : لابي جعفر النحاس : الطبعة الاولى : مطبعـــة السعـــادة بمصـــر : 1323 هـ .


دراسات
فقهية وقانونية




أثر الإمام مالك
في تدعيم مكانة السنة
النبوية في المنهج الفقهي العام
للدكتور محمد فاروق النبهان


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

يعتبر الامام مالك بن انس من ابرز الشخصيات العلمية التي اسهمت اسهاما كبيرا في خدمة الفقه الاسلامي ، وقد عاش الامام مالك في مرحلة زمنية تعتبر من المراحل الهامة في تاريخ الشريعة الاسلامية ، واستطاع ان يدافع عن السنة النبوية ، وان يضع اول كتاب في الفقه الاسلامي يعتمد في منهجه على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ولذا فان تنظيم ندوة عن الامام مالك بن انس يعتبر من الاعمال التي تستحق التقدير والتشجيع ، لانها ستبرز المكانة المتميزة للامام مالك ، وتوضح معالم مدرسته الفكرية ، والاثار التي تركتها في المجتمع الاسلامي ..

وقد قسمت هذه الدراسة الى قسمين :

القسم الاول : السنة ومكانتها في الفقه الاسلامي .

القسم الثاني : اثر الامام مالك في تدعيم مكانة السنة في المنهج الفقهي العام .

القسم الاول

السنة ومكانتها في الفقه الاسلامي

لو تتبعنا نشاة الفقه الاسلامي وتطوره التاريخي بعد ذلك ، لوجدنا ان السنة النبوية كانت من اهم المصادر المعتمدة في الفقه الاسلامي ، وذلك لانها تمثل المصدر البياني للقرءان الكريم ، وهذا المصدر بحكم دوره البياني تتجدد الحاجة اليه باستمرار ، وبخاصة وان النصوص القرآنية اكتفت بابراز المعالم الرئيسية للاحكام الشرعية تاركة مجال التطبيق العلمي للسنة النبوية ، سواء كانت قولا او فعلا او تقريرا . .

السنة في العصر النبوي :

لم يواجه الصحابة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم اية صعوبة في العودة الى السنة النبوية ، والاستفادة منها ، وبخاصة وان معظم الصحابة كانوا يعيشون في المدينة ، ويتابعون عن قرب ما يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من بيان للاحكام الشرعية ، سواء كان ذلك البيان تاكيدا لما جاء في القرءان الكريم من احكام ، او تخصيصا لعامه او تقييدا لمطلقه ، او بيانا لمجمله ...

ولم تظهر اية صعوبة في العودة الى السنة ، او معرفة ما ورد فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم ، خلال العصر النبوي ، واحيانا كان بعض الصحابة عندما يكون بعيدا عن المدينة ويعترضه امر يجهل حكمه ، يجتهد مؤقتا لحين عودته الى المدينة ، وقد اذن الرسول صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل عندما ارسله الى اليمن ان يجتهد في بعض ما يواجهه من مسائل ، اذا لم يجد الحكم في الكتاب او السنة ...

وهذا يدلنا على مكانة السنة النبوية في التشريع الاسلامي ، وقد اجمع المسلمون على اعتماد السنة كمصدر اساسي من مصادر التشريع ، وذلك لان القرءان الكريم اناط بالنبي صلى الله عليه وسلم مهمة البيان ،

وامر المسلمين بطاعة نبيهم وقرن تلك الطاعة بطاعة الله ، فضلا عن ان القرءان الكريم ترك للسنة النبوية مهمة بيان كثير من الاحكام القرآنية .

السنة بعد العصر النبوي :

وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لم يختلف المسلمون في وجوب الاخذ بالسنة ، واعتمادها مصدرا للتشريع ، وانما صادفتهم مشكلة وهي ان السنة لم تكن مدونة ، وانما كانت محفوظة في صدور الصحابة ، وقد ابتدأ الخلاف الجزئي اولا في الاجتهاد بسبب توافر السنة لدى البعض ، وعدم توافرها لدى البعض الآخر .

عوامل الاختلاف في السنة النبوية :

ثم تطور هذا الخلاف بعد اتساع الحاجة الى الاجتهاد ، وخروج عدد من الصحابة من المدينة الى الامصار الاسلامية المفتوحة ، ونستطيع ان نحدد العوامل التي ادت الى الخلاف على السنة فيما يلي :

— عدم تدوين السنة ، وقد ادى عدم التدوين الى ضرورة العودة الى الرواة ، وكان من الممكن ان تدون السنة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، الا ان الصحابة كانوا يكرهون التدوين ، للنهي الوارد في ذلك ، وبالرغم من شعورهم بضرورة تدوين السنة الا انهم ظلوا متمسكين بعدم التدوين الرسمي خلال القرن الاول الهجري ، وكانت هناك محاولات فردية للتدوين الا ان تلك المحاولات لم تستطع ان تدون السنة النبوية ، التدوين الذي ينهي اي خلاف حولها ..

— ظهور حركة الوضع في الحديث ، واعتقد ان هذا العامل اسهم بشكل كبير في الاساءة الى السنة ، وفي التشكيك في صحة الروايات ، وفي التردد في قبول ما يروى منها ، وكان يمكن لهذا العامل ان يقضي على السنة النبوية ، كمصدر للتشريع ، وبخاصة عندما اختلطت الروايات المكذوبة بالروايات الصحيحة ...

ومن اهم الاسباب التي ادت الى ظهور حركة الوضع في الحديث ، الاختلاف السياسي بين الصحابة ، وما ادى اليه من انقسام المسلمين

الى سنة وشيعة وخوارج ، واصبح كل فريق يحاول ان يدعم مركزه السياسي بكل الوسائل ، فازدهرت حركة الوضع ، وساعد عليها ظهور نزعة شعوبية معادية للعربية والاسلام ، كانت تنتظر الفرصة المناسبة للانقضاض على الاسلام الفاتح والمنتصر .

ومن جهة اخرى فقد ادى اتساع رقعة الدولة الاسلامية الى تزايد الحاجة الى الاجتهاد والاعتماد عليه كمصدر متجدد للتشريع ، وقادر على

ازدهار حركة الاجتهاد الفقهي :

امداد التشريع الاسلامي بأحكام جديدة تناسب التطورات الحضارية ، وتلائم الظروف المستجدة ..

وازدهرت الحركة العلمية ، التي كان الاجتهاد الفقهي مظهرها الواضح، وبرزت مراكز علمية مختلفة ، في المدينة ومكة والكوفة ، ابتدات في البداية ، كمدارس علمية للتفسير القرآني ، الذي كان يمثل مقدمة الازدهار الاجتهادي ... وتميزت كل مدرسة بخصائص ، اسهمت في تكوينها عوامل متعددة ..

ولا شك ان السنة ستكون من ابرز دعائم تلك المدارس التفسيرية ، ذلك ان التفسير في صورته الاولى هو روايات مأثورة ، وسوف يزدهر التفسير المأثور في مواطن توافر الرواية ، وحيثما تقل الرواية المأثورة فسوف يزدهر التفسير بالراي ..

ومن الطبيعي ان يزدهر التفسير المأثور في المدينة ، نظرا لتوافر الرواية فيها ، اما في العراق فان الحديث ليس متوفرا فيها بالشكل الذي يساعد العاملء على الاعتماد عليه ، وبخاصة بعد ازدهار حركة وضع الحديث فيها ..

ظهور المدارس الفقهية :

وهكذا كانت مدارس التفسير الاولى هي النواة للمدارس الفقهية الاولى التي تكونت في كل من الحجاز والعراق ، ففي الحجاز ازدهرت

الحركة الفقهية معتمدة على الحديث وسميت بمدرسة الحديث او مدرسة الحجاز ..

وفي العراق ازدهرت الحركة الفقهية ، ولكن بطريق مغاير ، واعتمدت على الراي والعقل والقياس ، وسميت بمدرسة الرأي او مدرسة العراق ...

ومن الانصاف ان نذكر ان مدرسة الراى في العراق لم تتخل عن الحديث ، وانما لم تتيسر لها اسبابه ، فقد وصلت السنة الى العراق ، وقد اختلطت رواياتها الصحيحة بالروايات الدخيلة .. ولذا فقد اضطر علماء العراق للتقليل من اعتمادهم على الحديث ، واعتمدوا في مناهجهم الفقهية على الراي وتوسعوا فيه .

واعتقد جازما لو ان السنة توفرت لعلماء العراق كما توفرت لعلماء المدينة لما اختلف علماء كل من المدرستين في مناهجهم الفقهية ، ولهذا فاننا سوف نجد ان علماء الراي في العراق سوف يعدلون من مناهجهم ، ويقتربون بصورة واضحة باتجاه مدرسة الحديث ، بعد ان ابتدات حركة تدوين الحديث ، واصبح بالامكان تمييز الرواية الصحيحة من الرواية الموضوعة ...

ولو رجعنا الى تاريخ الفقه الاسلامي فسوف نجد بصورة واضحة وجلية ان مدرسة الحديث ابتدات آثارها تظهر في اوساط علماء العراق ، وبخاصة بعد منتصف القرن الثاني الهجري ، بل ان احد اعمدة تلك المدرسة وهو الامام محمد بن الحسن الشيباني تلميذ ابي حنيفة ، واحد رواد مدرسته واول مدون للفقه الحنفي اقترب من مدرسة الحديث ، وسافر الى المدينة والتقى بالامام مالك ، شيخ مدرسة الحديث في المدينة ، ثم عاد الى العراق واستقبل فيها الامام الشافعي تلميذ الامام مالك .

اذن ابتدات مدرسة الراي تفتح الابواب امام علماء الحديث ، وابتدا الروايات الصحيحة تاخذ مواقعها كادلة على الاحكام ..

اذن ... ماذا حـــدث ...

لم تكن الامور تجري بالبساطة التي نتصورها ، فمـن المؤكـــد ان مدرسة الحديث قد واجهت تحديات قاسية ، وبخاصة وان بعض علمـــاء المدينة قد اخذ بمنهج علماء الراى من امثال « ربيعة » الذي سمى بربيعة الراى ، بالاضافة الى ان ابا حنيفة قد اعطى لمدرسة الراى في العـــراق مكانا متميزا ، ودفع بها الى ان تكون المدرسة الفقهية ذات الشهـــرة في مركز الخلافة ، وتدعمت هذه المدرسة بعلماء كانوا اعمدة راسخة في كيان تلك المدرسة من امثال ابى يوسف : قاضي القضاة في دولة بني العباس .

ومما لا شك فيه ان مدرسة الحديث في المدينة قد اخذت مكانتها على يد الامام مالك ابن انس الذي استطاع ان يقيم لهذه المدرسة دعائمها الثابتة ، وان يضع لها مناهجها الاصوليـــة وقواعدهـــا في الاستـــدلال والاستنباط ، ولم يغلق ابواب الراي ، وانما اخذ بالراى وتوسع فيـــه ، واعتمد عليه ، واستطاع ان يقدم الى العالم الاسلامـــي ــ ولاول مـــرة ــ منهجا اصيلا في استنباط الاحكام من السنة النبوية ، وكان ذلك المنهج هو « كتاب الموطأ » ...

وكان « الموطأ » هو الكتابة الفقهية الاولى التي استطاعت ان تقدم الفقه الاسلامي من خلال السنة النبوية ، ولهذا فقد اعتبر الموطأ كتـــاب فقه وحديث ، وكان الامام مالك يعرض الحديث لاستنباط الحكم منه ..

اما الاثر الثاني الذي اسهم في نصرة السنة في العراق فهو الامـــام محمد بن ادريس الشافعي 150 ــ 204 هـ .. وقد كان محمد بن ادريس تلميذا للامام مالك ، واخذ عنه العلم وكان مالكي المنهج والمذهب ، ولـــم يستقل بمذهب جديد الا بعد رحلته الثانية الى العراق عام 195 هـ ..

وسوف نتحدث عن اثر الامام مالك في تدعيم مكانة السنة النبوية فى الفقه الاسلامي في العراق في المبحث التالي :

القسم الثاني

اثر الامام مالك في تدعيم مكانة السنة النبوية في المنهج الفقهي العام

شخصية الامام مالك :

ينسب المذهب المالكي الى الامام مالك بن انس المواود في المدينة سنة 95 هـ ، والمتوفى سنة 179 هـ ، وكانت اسرته تعيش في اليمن وتنتسب الى قبيلة أصبح ، ثم هاجرت الى اليمن هربا من ظلم ولاة اليمن ، وسكنت المدينة ...

وكانت المدينة في ذلك الحين مركزا من أهم المراكز العلمية في العالم الاسلامي ، ففي مساجدها كانت تعقد الحلقات العلمية ، وكان علماؤها يروون حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان علماء العالم الاسلامي يقصدون المدينة لكي يسمعوا من علمائها السنة التي ظلت آمنة من عبث الوضاعين الذين لم يجرءوا ان ينشروا رواياتهم الموضوعة فيها .

وقد لازم الامام مالك علماء المدينة واخذ عنهم الحديث والفقه ، وكان من أهم شيوخه « عبد الرحمن ابن هرمز » ، الذي لازمه لمدة ثلاث عشرة سنة ، كما اخذ العلم عن « ربيعة » الذي كان يعلم تلاميذه الفقه ، وقد اشتهر ربيعة بأنه من علماء الراي لانه كان يحرص على ان يشرح « فقه الراي » عن طريق التوفيق بين النصوص والمصالح ...

وعندما وجد مالك بن انس انه قد اصبح قادرا على التصدي التدريس جلس في مسجد المدينة ، واخذ يعلم الناس الحديث والفقه ، وبذلك اشتهر امره ، وذاع صيته ، وكثر رواد مجالسه من العلماء ، واصبح عالم المدينة بلا منازع ...

وامتحن الامام .. وكانت محنته واضحة التعبير والدلالة على معالم شخصيته الذاتية ، التي كانت قوية في الدفاع عن الحق ، مهما كانت النتيجة ...

منهج الامام مالك :

كان للامام مالك منهج اجتهادي متميز ، وربما كان بروز هذا المنهج من اهم الاسباب التي جعلت الامام مالك امام مدرسة الحديث في المدينة ، فمن المؤكد ان المدينة في ذلك العصر كانت تغص بالعلماء والفقهاء والمحدثين ، ولكن الامام مالك استطاع ان يحتل مكانة متميزة ، لا في المدينة فحسب ، وانما على نطاق العالم الاسلامي ..

ومن أهم معالم ذلك المنهج ما يلي :

اولا : الالتزام بالسنة النبوية ، والدفاع عن مكانتها ، كمصدر اساسي من مصادر التشريع الاسلامي وهذا أمر طبيعي ، فمن الواضح ان الامام مالك يعيش في المدينة ، وكان موطن السنة في المدينة ، ولذلك فان دفاعه عن السنة يعتبر امرا منطقيا وبديهيا .. وبخاصة وان حركة الوضع في الحديث كانت ضعيفة في المدينة ، لسهولة اكتشاف الروايات الدخيلة .

ثانيا : اخذ الامام مالك بالراي واعتمد عليه ، وتوسع في بعض الاحكام عن طريق الراي بما لم يقل به علماء المدرسة العراقية .. ولهذا فقد ذهب بعض العلماء الى اعتباره من علماء الرأى ، وقال عنه ابن رشد : بانه أمير المؤمنين في الرأى والقياس ..

ولو تتبعنا فروع الفقه المالكي لوجدنا ان الامام مالك كان يعتمد على القياس في كثير من الاحكام ، واحيانا يقيس على الفروع الثابتة عن طريق القياس ، بحيث يعتبر الفرع اصلا يقاس عليه في بعض المسائل ...

ونلاحظ ان الامام الشاطبي في الاعتصام يذكر ان اصول مالك اربعة :

الكتاب والسنة والاجماع والراى ...

ويجدر الاشارة الى ان اعتماد الامام مالك على الراي لا يتنافى مـع دفاعه عن السنة ، ولا يتعارض مع اعتباره رائدا لمدرسة الحديث في المدينة ، وذلك لان السنة في نظره مصدر اساسي من مصادر الشريعة الاسلامية ، وعند وجود هذا المصدر فلا يمكن الاخذ بالراي ، لان الحديث مقدم على الراي ، وعندما لا يتوفر لدى الفقيه المصدر المنصوص عليه فعندئذ يلجأ الى الراي ، والرأي عنده كل ما يثبت عن طريق العقل ، كالاستحسان والمصلحة والعرف والاستصحاب وسد الذرائع ...

اما نقطة الاختلاف بين الراى عند الامام مالك والراى عند فقهاء الراى في العراق ، هو ان الامام مالك لا يجيز الاعتماد على الراى مع وجود السنة ، ولما كانت السنة متوفرة في المدينة فقد اخذ بها كثير من الاحكام التي اعتمد فيها فقهاء مدرسة الراي على القياس ، وذلك لا لأن اولئك الفقهاء يقدمون الراى على الحديث ، ولكن لان الحديث الصحيح ليس متوفرا لديهم في العراق بنفس النسبة التي كان متوفرا فيها لدى علماء المدينة .

ثالثا : اخذ الامام مالك بعمل اهل المدينة ، واعتبره حجة ، وقدمه على القياس ، وحجة الامام مالك في ذلك هو ان عمل اهل المدينة هو امتداد للعمل الذي كان قائما في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم انتقل بعد ذلك الى الاجيال اللاحقة ...

وقد اوضح رايه في ذلك في رسالة ارسلها الى فقيه مصر الليث بن سعد ، وقال له فيها : بلغني انك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا ، وببلدنا الذي نحن فيه ، وانت في امانتك وفضلك ومنزلتك من اهل بلدنا وحاجة من قبلك اليك ، واعتمادهم على ما جاء منك حقيق بأن تخاف على نفسك ، وان تتبع ما ترجو النجاة باتباعه ... فانما الناس تبع لاهل المدينة التي بها نزل القرءان .

ثم قال : « فاذا كان الامر بالمدينة ظاهرا معمولا به لم ار لاحد خلافه» اما الليث ابن سعد فانه لا يرى ما يراه الامام مالك في الاعتماد على عمل

اهل المدينة ، وذلك لان معظم الصحابة قد خرج من المدينة ، وتفرق في الامصار ، وقد كان عمل هؤلاء حجة ودليلا لان القرءان نزل بين ظهرانيهم ، اما بعد ذلك فمن الصعب النظر الى عمل اهل المدينة بنفس المنظار الذي ينظر اليه الى عملهم في عصر الصحابة واثناء تواجدهم في المدينة ، ولذا فان عمل اهل المدينة في ذلك العصر المتأخر لا يصلح دليلا يترك لاجله الخبر والقياس ...

رابعا : اخذ الامام مالك بالاستحسان ، وكان يريد به المصلحة المرسلة ، والمصلحة المرسلة مقدمة على القياس ، لان دليلها هو الحاجة اليها ، والحاجة دليل شرعي مرجح ومقدم على القياس ، ويشترط لاعتماد الاستحسان المعبر عن المصلحة ان يكون موافقا لمقاصد الشارع وملائما لها ، والا يتعارض مع اصل من اصول الشريعة ... ولهذا فقد اجاز ضرب المتهم اذا كان الضرب وسيلة لحمله على الاعتراف ، دون ان يتجاوز ذلك الضرب الحدود التي تدعو اليها المصلحة العامة ...

وتجدر الاشارة الى ان الاستحسان عند الامام مالك ليس هو الاستحسان عند الائمة الآخرين ، فالاستحسان عند الامام مالك يفيد مطلق المصلحة ، وعند ابي حنيفة يفيد الخروج عن مقتضى القواعد القياسية لمصلحة عامة ، وعند الشافعي يفيد الاخذ بالهوى والراي المجرد ولهذا فقد اعتبر الشافعي الاستحسان تشريعا ، وقال : من استحسن فقد شرع ...

ولا اعتقد ان هناك خلافا حقيقيا بين كل من مالك والشافعي حول الاستحسان ، ووجوب الاخذ به غير ان الشافعي اراد بالاستحسان الترجيح العقلي المجرد المعتمد على الهوى ، ولم يرد الامام مالك ذلك ، وانما اراد الاخذ بالمصلحة الملائمة لمقاصد الشريعة ..

اثر الامام مالك في تدعيم مكانة السنة النبوية لدى مدرسة الراي :

لو تتبعنا تاريخ الفقه الاسلامي ، لوجدنا ان السنة النبوية التي استطاعت ان تفرض وجودها كمصدر اساسي من مصادر الشريعة الاسلامية ، لدى فقهاء المدرسة الحجازية ، التي اشتهرت باسم مدرسة

الحديث ، لم تستطع ان تنال لدى فقهاء مدرسة الرأى في العراق نفس الاهتمام ... وذلك للاسباب التالية :

اولا : كانت السنة متوفرة في الحجاز ، ولهذا لم يجد علماء الحجاز وبخاصة في مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم اية صعوبة في الرجوع الى السنة والاعتماد عليها كمصدر بياني للاحكام الواردة في القرءان .. ولم تكتف السنة بدور البيان وانما اضافت احكام جديدة الى ما ورد في القرءان الكريم وبذلك اعتبرت السنة مصدرا اساسيا يأتي في المكانة بعد القرءان الكريم ...

ثانيا : لم تتوفر السنة لعلماء العراق بنفس الظروف التي توفرت لعلماء المدينة ، واعتقد جازما ان علماء العراق لو توفرت لهم نفس الظروف من حيث توافر السنة لديهم لما اختلفوا عن علماء المدينة في اعتمادهم عليها ...

ولعل من أهم الاسباب التي ادت الى عدم اعتماد علماء مدرسة الراي على السنة هو كثرة الوضع في الحديث في العراق ، الذي شجعت عليه الظروف السياسية العامة ، وما ترتب عليها من اختلافات في العقائد والمواقف .. وبخاصة اذا عرفنا بأن حركة تدوين الحديث التي ابتدأت بشكل رسمي في بداية القرن الثاني الهجري ، قد صادقت صعوبات كبيرة، نتيجة اختلاط الروايات الصحيحة بالموضوعة .. مما ادى الى ظهور علم مصطلح الحديث كعلم قادر على تمييز الرواية الصحيحة من الرواية المذكورة ..

ثالثا : اتجهت مدرسة الراي في العراق نتيجة هذا الواقع الى التوسع في الاقيسة العقلية واصبح الراي بالنسبة لعلماء هذه المدرسة المنهج المفضل في توليد الاحكام الفرعية من الاصول الكلية ...

واستطاع هذا الاتجاه ان يفرض وجوده ، وبخاصة عندما حمل لواءه الامام ابو حنيفة ، ووضع له قواعده واصوله ومناهجه .. وبفضل ابي حنيفة اصبحت مدرسة الراي في العراق تمثل المذهب الفقهي الاكثر انتشارا ، والاعمق استنباطا ...

ومما ساعد هذا المذهب على ان ياخذ مكانته المتميزة في العالم الاسلامي انه اعتمد على منهج اجتهادي جماعي اسهم عدد من كبار اصحاب ابي حنيفة مثل ابي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني في صياغة اصوله وفروعه ، ثم استطاعوا فيما بعد ان يجعلوه المذهب الرسمي للدولة ، وان يلتزم القضاة به وبخاصة بعد ان استحدث منصب قاضي القضاة ، واسند الى « ابى يوسف » صاحب ابى حنيفة ..

وفي هذا الوقت الذي اخذت مدرسة الراى في العراق مكانا متميزا، كانت مدرسة الحديث في الحجاز تنمو مكانتها ويتسع نفوذها على يد الامام مالك بن انس .. واستطاع عالم المدينة ان يواجه التيارات القادمة من العراق ، بمنهج علمي سليم ، يقوم على اساس الدفاع عن السنة النبوية ، واعتمادها مصدرا اساسيا مقدما على الراى والقياس ..

واستطاع الامام مالك ان يدون اول مؤلف في الفقه الاسلامي ، وهو الموطأ ، ومزج فيه بين الحديث والفقه ، فكان يذكر الاحاديث الواردة في المسألة الفقهية ، ثم يذكر عمل اهل المدينة ، وبعدها يعرض لآراء الصحابة والتابعين ، ثم يعرض رايه واجتهاده ...

واستطاع هذا المؤلف الجديد ان ياخذ مكانته كأول تدوين في الفقه الاسلامي ، وبالرغم من اشتماله على الحديث النبوي ، الا ان الامام مالكا كان يورد الروايات كأدلة بقصد بيان الحكم الفقهي ، كما انه اعتمد المنهج الفقهي في التقسيم والتبويب مما يؤكد ان هذا الكتاب أريد به بيان الحكم الفقهي ، وانه جدير بأن يكون اول مدونة فقهية .

أثر موطأ الامام مالك في المنهج الفقهي العام :

من المؤكد ان كتاب الموطأ الذي اعتمد في دراسته الفقهية على السنة كدليل لبيان الاحكام الفقهية ، قد كان له اكبر الاثر في تدعيم مكانة السنة النبوية كمصدر اساسي من مصادر الفقه الاسلامي .

فقد اثبت الامام مالك من خلال تاليفه لكتابه « الموطأ » ان منهج التاليف الفقهي يجب ان يعتمد أولا على النصوص من قرءان وسنة ، وان

السنة النبوية قادرة على امداد الفقهاء بجميع الادلة التي يحتاجون اليها لاستنباط الاحكام الفقهية ..

ولهذا فقد اعد الامام مالك كتابه الموطا لكي يرسم المعالم الاساسية لمنهج التاليف الفقهي الاصيل والسليم ، وكأنه بذلك يرد على المنهج الفقهي الذي اعتمده علماء مدرسة الراى في العراق ، والذي اعتمد الرأى كمنهج لاستنباط الاحكام ..

ولو اننا رجعنا الى كتب الفقه الحنفي لوجدنا ان منهج الراي واضح وبارز في التاليف الفقهي لديهم ، ولو اقتصر الامر على بروز منهج الرأى لكان الامر مقبولا ، ولكن الخطورة أن يطغى هذا المنهج فلا تأخذ النصوص من القرءان والسنة مكانتها اللائقة كادلة ذات افضلية على المصادر الاجتهادية بانواعها المختلفة ..

ومن المرجح ان هناك كتابات فقهية ظهرت قبل كتاب « الموطا » ولكنها لم ترق الى درجة التاليف الفقهي ، وانما كانت تمثل البدايات الاولى لحركة التدوين في الحديث والتدوين الفقهي ، وكان يطلق على تلك الكتابات اسم « المسائل » ، وربما تكون تلك المقدمات اقرب الى تدوين الحديث من التدوين الفقهي .

واستطيع التاكيد بأن المكانة المتميزة التي خطى بها كتاب « الموطا » من قبل العلماء والحكام ، هي انه استطاع ان يقدم الفقه الاسلامي مدعما بأدلته من السنة النبوية ، في فترة زمنية كادت السنة ان تفقد مكانتها في العراق ، وكانت العراق في ذلك الحين تمثل مركز الاشعاع العلمي ، لانها مركز الخلافة الاسلامية ..

ومن المؤكة تاريخيا أن الامام الشافعي قد اسهم اسهاما فعليا في تثبيت مكانة السنة النبوية في العراق ، ولذلك فقد سمى الشافعي بناصر السنة في العراق ... ولعلل الشافعي كان اول صوت فعلي ينادي بالدفاع عن السنة ، ويبرز مكانتها واهميتها ، في اوساط مدرسة الرأى في العراق ..

ولو بحثنا عن مكونات شخصية الامام الشافعي لوجدنا بصمات الامام مالك واضحة في فكر الشافعي وفقهه وآرائه ، وكيف لا ، وقد تلقى الامام الشافعي الفقه على يد الامام مالك ، ولازمه ملازمة التلميذ لاستاذه ، وتأثر بمنهجه الفقهي ، وقرأ عليه الموطأ ، وكان لموطأ الامام مالك اثر في تعميق مكانة السنة النبوية في فكر الشافعي .

وظل الشافعي تلميذا وفيا لشيخه مالك ، وكان احد رجال مدرسته الفقهية ، وعندما اصبح الشافعي واليا على نجران ، كان مالكي المذهب والهوى ، ولما سافر الى العراق في رحلته الاولى كان معروفا عنه بانه احد تلاميذ الامام مالك ، ويبدو ان شخصيته الفقهية لم تتميز عن الفقه المالكي حتى عام 195 هـ عندما عاد الى العراق للمرة الثانية ، وتأثر بمنهج علماء مدرسة الرأي ، واستطاع ان يجمع بين المدرستين في منهج واحد متميز مستقـــــل ...

ويؤكد هذا المعنى الاستاذ احمد امين بقوله : (1)

وكان الشافعي في اول امره يعد نفسه تلميذا لمالك ، ومتبعا لمذهبه وتعاليمه ، واحد رجال مدرسته ، وما زال كذلك الى سنة 195 هـ حيث قدم بغداد قدمته الثانية ، فهناك بلغ مبلغ مؤسس مذهب يدعو اليه ..

وعندما نتحدث عن اثر الامام الشافعي في الدفاع عن السنـــة في العراق ، فان من الضروري ان نبحث عن اثر الامام مالـــك في تكويـــن شخصية الامام الشافعي ، كفقيه استطاع ان ينظر الى الفقه الاسلامي من خلال السنـــة النبويـــة .

ومن هذا المنطلق نستطيع القول بان الامام مالك استطاع ان يؤثر على مسار مدرسة الراي في العراق ، وان يعدل من نظرتها الى السنة ، وان يثبت دعائم السنة النبوية في الفقه الاسلامي عن طريقين :

اولا : عن طريق كتابه « الموطأ » ، وكان هذا الكتاب يمثل شخصية الامام مالك ومدرسته ، واذا لم يسافر الامام مالك الى العراق ، فقد ارسل

---

(1) انظـــر ضحـــى الاســـلام جـ 2 ، ص : 222 .

كتابه لكي يطلع عليه علماء المدرسة العراقية ، وان يعيـــدوا النظـــر في مواقفهم من السنة النبوية ..

ثانيـــا : عن طريق الامام الشافعي ، وبالرغم من ان الشافعي اصبح بعد رحلته الثانية الى العراق مؤسس مذهب جديد ، فان اثار الامام مالك في شخصيته كانت واضحة وجلية ..

ومن الانصاف عندما نذكر فضل الشافعي في الدفاع عن السنة ان نذكر فضل الامام مالك على الشافعي في تكوينه الفقهي الذي استطاع ان يميز فيه بين الحديث والفقه ..

وقد نستطيع القول بأن الشافعي قد وضع اصولا جديدة ، وقواعد محكمة ، استطاع من خلالها ان يؤكد على اهمية السنة كمصدر تشريعـــي مستقل ، وكان لتلك الاصول والقواعد اثرها الفعال في الرد على المتشككين في مكانة السنة ، وهذا جهد جديد منسوب الى الامام الشافعي ، الا ان هذا لا يجيز لنا ان ننكر اثر الامام مالك في تكوين الخطوط العامة لاصول الشافعـــي وقواعـــده ...

وهذا لا يعني التقليل من أهمية شخصية الامام الشافعي ، وانكـــار استحقاقه لكي يكون أماما لمذهب ، فالامام الشافعي يعتبر - بحـــق - رائدا عظيما من رواد الفقه الاسلامي ، واستطاع بذكائه وفطنته ان يضيف اضافات عظيمة الى جهد من سبقه من الفقهاء ، سواء في مدرسة الراى في العراق او مدرسة الحديث في الحجاز .. كما انه بعد ان التزم منهجا في الفقه مستقلا ومتميزا ، خالف شيخه الامام مالك في كثير من المواقف ، وانتقد بعض ارائه ، وهذا امر طبيعي ، فمن حق الفقيـــه المتمكـــن ان يناقش آراء الفقهاء الآخرين ، وان يطرح رايه واجتهاده مدعمـــا بأدلتـــه وحججـــه .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الحسبة

بين الشريعة والقانون الوضعي المغربي. لسنة: 1402هـ 1982م.

الدكتور: شكري أحمد السباعي



لقد تعرضنا في كتابنا الجزء الاول من الوسيط في القانون التجاري المغربي والمقارن ، الذي صدر في سنة 1401 (الموافق 1981) الى اهمية مؤسسة الحسبة وامناء الحرف الاسلامية ، باعتبارها نظاما اصيلا اعتمده المغاربة جيلا عن جيل ، وطبعوه بذاتيتهم الخاصة ، وقلنا بالحرف في صفحة 6 و 7 من هذا الكتاب ما يلي : « اما قبل نظام الحماية الذي ولد ميتا بفعل المقاومة الشعبية المغربية ، كانت التجارة الداخلية في المغرب تخضع للقواعد المستمدة من الشريعة الاسلامية ، ومن عادات واعراف تتناسب مع واقع البلاد ، والحالة الاقتصادية والتجارية المتواضعة – ان قيست بما عليه الحركة الاقتصادية والتجارية اليوم – الا انها كانت تحمل بصمات ذاتية لشعب منظم عريق فى المجد والحضارة ، وطابع دولة قديمة قدم التاريخ نفسه ، فكان نظام المحتسب الذي يشرف على الامن الغذائي ، ويراقب الاسعار في الاسواق ، ونظام الامين لكل فرع من فروع الحرف والصناعة والتجارة » .

ولم تمض سنة واحدة على هذا القول المجسم لدور مؤسسة الحسبة وامناء الحرف ، واهميتها في دولة الاسلام ، وتاريخ المغرب المسلم المشرق ، حتى صدر بتاريخ 28 شعبان 1402 (الموافق 21

يونيو 1982)(1) قانون يثبت من جديد هذه المؤسسة الاسلامية،ويأمر بتنفيذ القانون رقم : 81 ، 02 المتعلق باختصاصات المحتسب وامناء الحرف .

ونرى من الفائدة العلمية ان نعرف ولو في عجالة بنظام الحسبة في الاسلام ، قبل أنتعرض الى بيان اختصاصات المحتسب وأمناء الحرف كما جاءت في القانون المشار اليه أعلاه .

وتقتضي طبيعة هذه الدراسة ان نقسمها الى مبحثين ، نخصص الاول لمؤسسة الحسبة في الاسلام ، والثاني لمؤسسة الحسبة في قانون 28 شعبان 1402 (الموافق 21 يونيو 1982) .

المبحث الاول

مؤسسة الحسبة في الاسلام

يعرف اغلب الفقهاء الحسبة من خلال اختصاصات المحتسب ، فابن تيمية مثلا يحدد الحسبة من خلال وظائف المحتسب قائلا : « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مما ليس من خصائص الولاة ، والقضاة ، واهل الديوان ونحوهم ، يأمر بالصلوات الخمس في مواقيتها ، ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس (2) » ، ويعرفها الاستاذ محمد المبارك في كتابه الدولة ونظام الحسبة : « رقابة ادارية تقوم بها الدولة عن طريق موظفين خاصين على نشاط الافراد ، في مجال الاخلاق والدين والاقتصاد ، اي المجال الاجتماعي بوجه عام تحقيقا للعدل والفضيلة وفقا للمبادىء المقررة في الشرع الاسلامي وللاعراف المألوفة في كل بيئة وزمن » (3) .

وذهب فريق آخر من الفقه الى تعريف الحسبة تعريفا ضيقا بنت عليه كثير من التشريعات الوضعية كالتشريع المغربي نظام الحسبة ،

(1) ظهير رقم : 1.82.70 ، صدر بالجريدة الرسمية عدد : 3636 بتاريخ : 15 رمضان 1402 (الموافق 7 يوليوز 1982) .

(2) مجموعة الفتاوي ـ المجلد 28 ، صفحة 72 ، (لم تذكر سنة الطبع) .

(3) موجز محاضرة القاها الاستاذ محمد الازرق في موضوع نظام الحسبة بين الشريعة والقانون ، نشر بجريدة العلم في 12 يوليوز 1982 .

ويدخل في هذا المضمار تعريف الشنتناوي الذي يرى ان الحسبة هي « الشرطة الموكلة بالاسواق والآداب العامة » (4) ، وتعريف الاستاذ احمد مصطفى المراني : « مشارفة السوق ، والنظر في مكاييله وموازينه ومنع الغش والتدليس فيما يباع ويشترى من ماكول ومصنوع ، ورفع الضرر عن الطريق ، بدفع الحرج عن السابلة من الغادين والرائحين ، وتنظيف الشوارع والازقة الى نحو ذلك من الوظائف التي تقوم بها المجالس البلدية، ومفتشو الصحة ، ومفتشو الطب البيطري ، ومصلحة المكاييل والموازين وقلم المرور ، ورجال الشرطة الموكول اليهم المحافظة على الآداب العامة » (5) .

وفضل جانب آخر من الفقه نهج تعريف عام يشمل الحسبة العمومية والخاصة ، ونقصد بهذا الاصطلاح الذي نستعمله لاول مرة الحسبة التي يمارسها موظف رسمي تعينه الدولة ، والحسبة التي يمارسها مسلم متطوع ، باعتبارها واجبا دينيا يقع على كل فرد لقوله تعالى : « كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » ، ولقوله عليه الصلاة والسلام : « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك اضعف الايمان » .

ويدخل في هذه التعريفات العامة تعريف التهانوي للحسبة (6) ، اذ يقول الحسبة هي : « الامر بالمعروف اذا ظهر تركه ، والنهي عن المنكر اذا ظهر فعله » .

واذا كانت الحسبة لغة العد والحساب ، والاحتساب الانكار على الشيء (7) فانني أفضل ادخال كلمة الحساب في محاولة هادفة الى وضع تعريف جديد للحسبة يضاف الى التعاريف السابقة ، لان كلمة الحساب

---

(4) مقالة الاستاذ علي حسن فهمي : « الحسبة في الشريعة الاسلامية » مجلة العدالة الصادرة في الامارات العربية ، العدد الرابع ، السنة الثانية 1393 هـ - 1974 م صفحة 46 .

(5) مقالة الاستاذ محمد الازرق السابقة .

(6 و 7) مجلة العدالة الصادرة عن الامارات العربية « مقالة الاستاذ علي فهمي » العدد الرابع ، السلسلة الثانية ، 1393 هـ - 1974 م ، صفحة 46 .

على اعتقادي تجمع بين حساب الدنيا والآخرة فأقول : « الحسبة حساب شخص على منكر ارتكبه ؛ او على معروف تركه » .

وترتبط مؤسسة الحسبة في الاسلام كما رأينا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لقوله تعالى : « كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » .

ويعتبر منكرا في الاسلام كل الاعمال المشينة سواء تعلقت بالعبادات او المعاملات كالمساس بحرمة الدين بدعا او تشويها او تحريفا وكالغش في المعاملات ورفع الاسعار وفساد المواد وغيرها مما يؤثر في العلاقات الانسانية والاقتصادية ـ تجارية كانت او فلاحية ـ والاجتماعية ، هذا المنكر الذي يجب تغييره ورفعه .

ويروى كمثال على ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم ، مر على صبرة طعام ، فأدخل يده فيها فنالت اصابعه بللا ، فقال ما هذا يا صاحب الطعام؟ فقال اصابته السماء يا رسول الله ، فقال أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس « من غشنا فليس منا » ، وفي رواية أخرى : « من غشني فليس مني » (8) . وقد انشأت الدولة الاسلامية عدة مؤسسات تروم الامر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، أوجزها شيخ الاسلام احمد بن تيمية في :

أ ـ ولاية الحرب الكبرى مثل السلطنة .

ب ـ ولاية الحرب الصغرى مثل الشرطة .

ج ـ ولاية الحكم .

د ـ ولاية المال التي تتفرع الى ولاية الدواوين المالية وولاية الحسبة (9) .

---

(8) شيخ الاسلام ابن تيمية ـ مجموعة الفتاوي الكبرى ، المجلد الثامن والعشرون ، طبع بمكتبة المعارف « دون ذكر سنة الطبع » صفحة 72 .

(9) مجموع الفتاوي ـ المجلد الثامن والعشرون ـ صفحة 66 .

وتتميز مؤسسة الحسبة الاسلامية بعدة مميزات نشير الى بعضها على الشكل التالي :

اولا : تتمتع مؤسسة الحسبة باختصاصات دينية ومدنية واسعة ـ لان جميع الولايات كانت فى الاصل ولايات شرعية ومناصب دينية ـ ويبرز هذا الطابع الواسع المختلط من تحديد ابن تيمية لوظائف المحتسب الذي كان له : « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مما ليس من خصائص الولاة، والقضاة ، واهل الديوان ونحوهم ، يامر بالصلوات الخمس في مواقيتها ، ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس ، أما القتل فلا . ويأمر بالجمعة والجماعات ، وبصدق الحديث وأداء الامانات ، وينهي عن المنكرات : من الكذب والخيانة ، وما يدخل في ذلك من تطفيف المكيال والميزان والغش في الصناعات والمبيعات والديانات ، والغش في النقود ، او الجواهر او العطر ، وابرام عقود الربا والميسر ، وتعاطي اعمال النجش ـ ان يزيد في السلعة من لا يريد شراءها ـ وتصرية الدابة وممارسة التدليس والاحتكار » (10) .

وورث المحتسب في الاندلس وبلاد المغرب هذا الاختصاص الديني اذ كانت توكل له مهمة الحفاظ على صغار المسلمين من الامهات المسيحيات « النصرانيات » والنظر في ارتفاع اصوات السكارى بالليل والنهار (11) .

ثانيا : يملك المحتسب الى جانب الاختصاصات المدنية والدينية الواسعة اختصاصات جنائية محدودة ، يمكن ادخالها في باب التعزير ، لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتمان الا بالعقوبات الشرعية ، ولذلك كان من حقه ان يامر بالضرب والحبس لتحقيق الاصلاح ودرء الفساد ، لان الله « يزع بالسلطان ما لم يزع بالقرءان » .

ويقصد بكلمة التعزيز اعلاه خاصة العقوبات غير المقدرة التي هي على اجناس ، ويمكن ان تكون بالتوبيخ ، والزجر بالكلام او بالنفي عن الوطن او

---

(10) ابن تيمية ـ الفتاوي الكبرى ـ صفحة : 71 ، 72 و 73 وما يليه .

(11) ابن العباس أحمد بن يحيى الونشريسي : المعيار المعرب ، والجامع المغرب عن فتاوي اهل افريقيا والاندلس والمغرب ، الجزء الثاني ، نشر وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية بالمغرب سنة 1401 هـ ـ الموافق 1981 م ـ صفحة : 347 و 411 .

بالمال وبالضرب او بالحبس – وتختلف مقاديرها وصفاتها بحسب كبير الذنوب وصغيرها ، وبحسب حال المذنب – او باتلاف المغشوشات وتحريقها (12) .

ثالثا : لا يتولى الحسبة الا من اتصف بآدابها : ولا تختلف آداب الحسبة – الآداب التي يجب ان يتحلى بها كل محتسب – عن آداب اي ولاية من الولايات الكبرى او الصغرى او ولاية الحكم والمال ، ولا يمكن للانسان ان يدرك جوهر هذه الآداب والوقوف على مقاصدها الا بالاستناد الى الآيات القرآنية الكريمة ، والاحاديث النبوية الشريفة ، والآراء الفقهية الصحيحة التي يستقي من نبعها صفاء العقيدة وسلامة المسيرة .

وقد استخرج الاولون من عمق الفكر الاسلامي ثلاثة آداب اساسية لولاية الحسبة وغيرها من الولايات هي التالية :

أ – **صفة او آداب العلم** : ان العلم اساس الدين ، والفكر والحكم والعدل والرخاء ، وهل يستوي عند الله الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، الم يدع نبي الله الى هجرة العلم : « اطلبوا العلم ولو في الصين » ، ولا أجد عندي مما يمكن ان يجسد هذه القوة وهذه الحقيقة الناصعة الا القولة الشعبية المأثورة الراسخة منذ القدم في مجتمعنا الاسلامي العربي الانساني « العلم نور والجهل عار » فكان طبيعيا والحالة هذه ان لا يتولى ولاية في الاسلام ، والا تسند مهمة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في الدولة الاسلامية الا للعلماء والفقهاء ، المدركين لما هو معروف ، المميزين لما هو منكر ، ولم يفت ابن تيمية شيخ ومجتهد الاسلام ان يصف سمو العلم وان يربطه بالعدل ، وان يخصص له عبارات معبرة وكلمات مأثورة ، منها : « لا يعلم العدل والظلم الا بالعلم فصار الدين كله العلم والعدل ، وضد ذلك الظلم والجهل » (13) تيمنا بقوله تعالى : « حملها الانسان انه كان ظلوما جهولا » .

وجاء في حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه : « العلم امام العمل والعمل تابعه » (14) .

---

(12) ابن تيمية : مجموع الفتاوي ، المجلد 28 ، صفحة : 107 و 109 – 114 .
(13) مجموعة فتاوي ابن تيمية : المجلد 28 ، صفحة 179 .
(14) ابن تيمية : المجلد 28 ، صفحة : 136 .

ويرى الاستاذ علي حسن فهمي انه اختلف فيما اذا كان للمحتسب ان يجتهد في الامور التي اختلف فيها الفقهاء ، وان يحمل الناس على رأيه واجتهاده أم لا ، والذين قالوا بالايجاب اشترطوا فيمن يلي الحسبة أن يكون عالما من اهل الاجتهاد ، اما الذين قالوا بعكس ذلك فيجوز عندهم ان يكون المحتسب من غير اهل الاجتهاد ويكتفي بعلمه بالمنكرات المتفق عليها » (15) .

ب ـ صفاء السلوك وحسن الاخلاق ونظافة الطوية والبعد عن الموبقات من حيف ورشي وهدايا وغيرها من كبائر الامور ، فالحياة عندي اخلاق ، والدول عند امير الشعراء شوقي اخلاق ، ولا حياة لمن لا اخلاق له ، ولا بقاء لدول لا اخلاق لها .

وانما الامم الاخلاق ما بقيت فان هموا ذهبت اخلاقهم ذهبوا

وقد قال الفيلسوف شنبجلر كذلك : « ان الامم في نهوضها تعبر طريقين مختلفين : طريق العقيدة وقوة النفس وتلازمه بساطة الظواهر وعظمة الضمائر ، وطريق الفخامة المادية والوفرة العددية ، وفيه تنحل الضمائر وتخلفها العظمة التي تقاس بالباع والذراع وتقدر بالقناطر والدينار ، وكانت قبل ذلك تقاس بما لا يحس من العزائم والاخلاق (16) .

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : « اظهروا لنا حسن اخلاقكم والله أعلم بالسرائر » .

وقد وصف صفة الخلق الكريم التي يجب ان يتحلى بها كل محتسب عميد كلية الشريعة بفاس الحاج احمد بشقرون قائلا :

« ومن هنا كان في احياء هذه المأمورية التي يقوم بها محتسب مهيب عودة حميدة الى ما عرف به المسلمون في تاريخهم الحضاري المجيد من

---

(15) اخذ هذا الراي عن الماوردي : مجلة العدالة الصادرة عن وزارة العدل في الامارات العربية المتحدة ، العدد الرابع ، السنة الثانية (1393 هـ ـ 1974 م) .

(16) جاء هذا القول في كتاب المرحوم العقاد عن عبقرية عمر ، صفحة : 123 .

مواقف ومناهج تذكر وتشكر ، وقد وصفنا المحتسب بالمهيب اشارة لما يجب ان يكون جامعا له من فقه ، ودراية ، واستقامة ، وورع ، وصرامة في الحق ، بحيث يجب ان لا تأخذه في احقاق الحق ، وابطال الباطل لومة لائم ، أسوة بما درج عليه محتسبو المسلمين ، في مشارق الارض ومغاربها من سلوك حسن ، ومظهر حسن ... فالمحتسب الذكي صاحب الهندام الحسن ، والخلق الحسن يجب ان يمارس بحزم القيام بمهمته ، المنوطة به لانه بمثابة عالم مرن ، وطبيب نفساني ، وذي سلطة يقظ في آن واحد ، بحيث يجمع بين الحكمة ، وبين دراية لبقة في تطبيق تلك الحكمة ، تجعلها مقبولة برضى من طرف الناس ، ومنفذة منهم بارتياح بعيد عن ايقاظ الفتن المنهى عنه شرعا » (17) .

ولا يمكن ان يغيب عن فكرنا ان الرسول عليه الصلاة والسلام ، واصحابه رضي الله عنهم حاربوا بدون هوادة جريمة الرشوة والارتشاء التي لعنها الله ، وحاسبوا الولاة وردوا عليهم فكرة ادعاء الهدية والتجارة ، فالرسول عليه الصلاة والسلام حاسب ابن اللتيبة الذي ولاه على صدقات بني سليم الذي قال : « هذا الذي لكم ، وهذه هدية اهديت لي » فرد عليه الصلاة والسلام عن طريق خطاب الى لامة الاسلامية فقال : « اما بعد فاني استعمل رجالا منكم على امور مما ولاني الله ، فيأتي احدكم فيقول هذا لكم وهذه هدية اهديت لي ، فهلا جلس في بيت أبيه ، وبيت امه حتى تأتيه هديته ان كان صادقا ، فو الله لا يأخذ احدكم منها شيئا بغير حقه الا جاء الله يحمله يوم القيامة ، فلا عرفن احدا منكم لقي الله يحمل بعيرا له رغاء ، أو بقرة لها خوار ، او شاة تيعر — ثم رفع يديه حتى رؤى بياض ابطيه — الا هل بلغت » (18) .

أما سيدنا عمر رضي الله عنه فقد أمر بتطهير الادارة من النصارى واليهود لانهم كانوا اهل ربا وفساد ورشي — وهو ما يعرف اليوم وان تغيرت أسبابه وظروفه وحدوده في المغرب بالمغربة ، وفي تونس بالتونسة ، وفي مصر بالتمصير ، وفي المملكة العربية السعودية بالسعودة —

---

(17) مقال عن شخصية المحتسب في الاسلام : مجلة كلية الشريعة ، العدد : 11 ، ربيع الاول 1403 — يناير 1983 — صفحة : 5 .

(18) رواه البخاري ومسلم بروايات مختلفة ، وادرجته مجلة كلية الشريعة المشار اليها سابقا في صفحة : 7 .

ثم كان يحصي اموال الولاة قبل الولاية ليحاسبهم على ما زادوه بعد الولاية، مما لا يدخل في عداد الزيادة المعقولة ، ومن تعلل منهم بالتجارة ، لم يقبل منه دعواه وكان يقول لهم : « انما بعثناكم ولاة ، ولم نبعثكم تجارا » (19).

وكل هذا يروم ما رواه عبد الله بن عمر عن الرسول عليه الصلاة والسلام اذ قال : « ان خياركم احسنكم اخلاقا » وروى عن الرسول كذلك: « انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق » .

ج ـ **العدل** : ويقصد بعدل الاسلام الحقيقة الفكرية المطلقة ، الصافية من الشوائب الباطنية والظاهرية ، اي يقصد بالعدل الوصول الى الانصاف لا الوقوف عند حدود العدالة الظاهرية ، المجسمة في قضاء الولايات او احكام المحاكم المختصة المنظمة في عصرنا ، لان العدالة القضائية ، والحقيقة القضائية كما يرى جبران : « ليست بحقيقة مطلقة ، انها ليست سوى واحدة من الحقائق الممكنة » (20) .

ويدعو الاسلام الولاة والقضاة الى البحث عن هذه الحقيقة القضائية المطلقة التي عبرنا عنها « بالانصاف » فالله سبحانه وتعالى يقول : « ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها ، واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل » ، وجاء في الحديث الشريف : « انما اهلك الذين من قبلكم ، انهم كانوا اذا سرق الشريف تركوه ، واذا سرق الضعيف اقاموا عليه الحد ، وايم الله لو ان فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها » ، وأن الرسول عليه السلام قال : « خير الشهداء شهيد مات في كلمة حق قالها لولي جائر » .

ويزخر التاريخ الاسلامي بروائع الامثلة الحية عن العدل ، نذكر بعضها عن حياة ، وسيرة ، وانصاف عمر رضي الله عنه : « كان عمرو بن العاص واليا لمصر وكان ابنه يجري الخيل في ميدان السباق ، فنازعه بعض المصريين السبق ، واختلفا بينهما لمن يكون الفرس السابق ، وغضب ابن الوالي فضرب المصري وهو يقول : « انا ابن الاكرمين » ، فاستدعى عمر

(19) عباس محمود العقاد : عبقرية عمر ـ لم تذكر سنة الطبع ـ صفحة : 144 .
(20) الاستاذ محمد السماحي : رسالة الدكتوراة : « نظام التنفيذ المعجل للاحكام المدنية في القانون المغربي » سنة 1982 ـ 1983 م ، صفحة : 501 ، هامش 1 .

الوالي وابنه حين رفع اليه المصري امره ، ونادى بالمصري في جمع من الناس أن يضرب خصمه قائلا له : اضرب ابن الاكرمين ثم امره ان يضرب الوالي لان ابنه لم يجرؤ على ضرب الناس الا بسلطانه ، وصاح بالوالي مغضبا : « بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم احرارا ؟ فما نجا من يده الا برضى من صاحب الشكوى واعتذار مقبول » (21) .

هذا هو عدل وانصاف عمر الذي سوى بين ابنه وابناء المسلمين وأقام الحد على ابنه الى درجة الموت .

ويروى عن عبد الله بن عمر ان اخاه مات من المرض لا من الجلد ، اذ كان يصيح قائلا : « انا مريض وانت قاتلي ، فضربه وحبسه ثم مرض فمات رحمه الله ـ بما في ذلك من خلاف حول الموت ـ الا ان الثابت هو كتابه الى وليه عمرو بن العاص الذي جاء فيه : « عجبت لك يا ابن العاص وبجراتك على خلاف عهدي . . . فما اراني الا عازلك فمسيء عزلك ، تضرب عبد الرحمان في بيتك وتحلق راسه في بيتك : وقد عرفت ان هذا يخالفني ؟ انما عبد الرحمان رجل من رعيتك تصنع به ما تصنع بغيره من المسلمين ، ولكن قلت هو ولد امير المؤمنين ، وقد عرفت الا هذاذة لاحد الناس عندي في حق يجب لله عليه ، فاذا جاءك كتابي هذا فابعث به في عباءة على قتب حتى يعرف سوء ما صنع » (22) .

ولقد علق الاستاذ محمود عباس العقاد على هذا الحد وروايته في كتابه عن عبقرية عمر بقوله : « فهذه قصة تتوافق اخبارها ومن رويت عنهم ، فلا نستغربها في جميع تفصيلاتها الى حين تطرأ عليها المبالغة التي تتسرب الى كل خبر من اخبار البطولات المشهورة ، وذلك ان يقسو عمر على ابنه تلك القسوة ألتي يوجبها الدين ، ولا تقبلها الفطرة الانسانية ، فيقيم عليه الحد وهو ميت ، او يعرضه للموت من اجل حد اقيم (23) .

ونعتقد ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، لم يكن قاسيا مع ابنه تلك القسوة الشديدة مهما بلغت او قلت شدتها ، الا لانه في موضع الامانة

(21) جاءت هذه الرواية في كتاب عباس محمود العقاد « عبقرية عمر » صفحة : 48 .
(22) وسوء ما صنع انه شرب مع ابي سروعة شرابا فاسكرهما .
(23) العقاد : نفس المرجع ، صفحة : 29 و 30 .

والمسؤولية ، فقدم اروع مثال للانصاف الى الولاة والقضاة واهل الحسبة ليتقوا الله في عباده ، ويعاملوا الناس بالمساواة والعدل لقوله تعالى : « واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل » ولقوله تعالى : « واذا قتلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى » ولقوله تعالى : « يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين » .

ويخطىء في اعتقادنا خطئا كبيرا ، من يظن ان الردع في الاسلام يقوم على الغلظة والقسوة والشدة والعنف ، فالاسلام على عكس كل ذلك ، فهو دين تسامح ورحمة ، دين مساواة وعدل ، دين حقوق الانسان التي كان يتمتع بها دائما في دار الاسلام المسلم والحربي والذمي ، دار الاسلام كانت دارا مفتوحة لا مغلقة ـ فكر سيوس يحكي ان الاجنبي الذي يدخل ارض روما كان يعتبر غازيا فيقتل ويجعل من جمجمته آنية للشراب ، ويقدم دمه قربانا الى الآلهة ـ يعيش ويتعايش فيها كل هؤلاء اذ ليس لعربي على عجمي ، ولا لعجمي على عربي ولا احمر على ابيض ، ولا لابيض على احمر فضل الا بالتقوى ، ان اكرمكم عند الله اتقاكم » « ولا اكراه في الدين » « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » .

وتقابل هذه الرحمة شدة لا هوادة فيها مع المرتدين الخارجين عن الدين ، والخارجين عن الصراط المستقيم والطريق القويم ، المنحرفين المحترفين ، الذين لا ترجى منهم توبة او عودة او اصلاح ، وتقابله كذلك دعوة الى الجهاد لدفع الاعتداء الداخلي والخارجي عن الامة الاسلامية لقوله تعالى : « ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن الا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي انزل الينا وانزل اليكم ، والهنا والهكم واحد ، ونحن مسلمون » . ولقوله تعالى : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحديد فيه بأس شديد ».

ونختم الكلام عن العدل ، وعن عدل عمر ببيان بعض الاجزاء من صاياه الى القاضي : « آس بين الناس في مجلسك ووجهك ، حتى لا يطمع شريف في حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك ، والبينة على من المدعي ، واليمين على من انكر ، والصلح جائز بين المسلمين الى صلحا حرم حلالا واحل حراما ، ولا يمنعك قضاء قضيته بالامس ثم راجعت فيه نفسك ، وهديت فيه لرشدك ان ترجع عنه ، فان الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من

التمادي في الباطل ، الفهم الفهم ، عندما يتلجلج في صدرك ، ما لم يبلغك في كتاب الله ولا سنة النبي (صلعم) واعرف الامثال والاشباه ، وقس الامور عند ذلك ، ثم اعمد أحبها الى الله ، واشبهها بالحق فيما ترى ... فان الله قد تولى منكم السرائر ، ودرا عنكم بالشبهات ، ثم اياك والقلق والضجر والتأذي بالناس ، والتنكر للخصوم في مواطن الحق التي يوجب الله به الاجر ، ويحسن بها المدخر ، فانه من يخلص نيته فيما بينه وبين الله تبارك وتعالى ولو على نفسه يكفه الله ما بينه وبين الناس ... » .

أين نحن اليوم من هذا العدل الصافي صفاء الانصاف ، وصفاء الدعوة اليه ، الحقيقة التي لا ريب فيها ولا رياء ان ايمان الناس بالعدل والانصاف ضعف في مجتمعات القرن الخامس عشر الهجري ، والقرن العشرين الميلادي لطغيان الماديات على الروحيات ، وهذا ما يجعل البعض يردد : « قاضيان في النار وقاض في الجنة » او يقول مع مفكري الشرع والقانون :

« اعطني قانونا ظالما وقاضيا عادلا ، ولا تعطني قانونا عادلا وقاضيا ظالما » لان الظلم في الحقيقة ظلم النفس ، والعدل عدل النفس والنفس لامارة بالسوء .

ونعتقد ان بالاصلاح والتصحيح نستطيع ان نقوم المسار في اي عصر من العصور على غرار اسلافنا واجدادنا ، وان نعيد الانسان الى انسانيته ، والانسانية الى صفائها مهما كان المسار طويلا وشاقا ، فبالايمان والعمل ، وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر نستطيع ان نجد القانون العادل والقاضي العادل والوالي العادل سيرا وتيمنا بقوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ولقوله كذلك : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ، وما جاء في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من راى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الايمان » .

وتدفع هذه الاقوال الباحث ان يتساءل هل ولاية الحسبة وغيرها من الولايات تكون بالتعيين او بالتطوع الا ان الحقيقة فيما ذهب اليه الفقهاء

الذين يجعلون الحسبة فرض عين على المحتسب ، وفرض كفاية على المتطوع : « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب على كل احد بعينه بل هو على الكافة » (24) ويدفع هذا الاشكال الى ان نتناول التعيين ولو في ايجاز تام .

د : التعيين :

واذا كان تعيين الوالي فى كل ولاية وضمنها مؤسسة الحسبة يفرضه واجب التفرغ ، وتحديد المسؤوليات ، والاعلام بالوجود الشرعي والقانوني للوالي والمحتسب فان هذا التعيين لا يزيل ابدا الواجب الديني الذي يقع على كل فرد فرد بأن يتحمل الدعوة الى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الم يقل الله سبحانه وتعالى : « ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ، ويامرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر » الم يقل نبي الله عليه الصلاة والسلام : « من راى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطيع فبقلبه ، وذلك اضعف الايمان » اي ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من ايمان الفرد كان واليا او محتسبا ، كان فردا عاديا او موظفا رسميا ، لذلك كانت الحسبة « فرض عين على المحتسب وفرض كفاية على المتطوع » .

وقد ابرز الاستاذ علي حسن فهمي (25) الفوارق الجوهرية بين الحسبة الرسمية وحسبة التطوع كما جاءت في كتاب الماوردي بقوله : « كان الخليفة عمر بن الخطاب اول من وضع نظام الحسبة عندما اتسعت رقعة الدولة الاسلامية ، وكثيرا ما كان يقوم بنفسه بعمل المحتسب ... لا يجوز للمحتسب ان يتشاغل بأمور الحياة بينما يجوز ذلك للمتطوع ، كما لا يجوز الاستعداء واللجوء الا الى والي الحسبة وليس الى غيره من الافراد وعليه هنا ان يجيب من استعداه بينما ليس على المتطوع ذلك ، ويجوز للمحتسب ان يتخذ من الاعوان من يستطيع به مباشرة مهامه ، بينما لا يجوز للمتطوع من الافراد ذلك ، كما ان للمحتسب ان يحصل على اجر من بيت

(24) المجلد : 28 ، صفحة : 126 .
(25) المقال الوارد في مجلة العدالة للامارات العربية المتحدة صفحة : 49 و 50 .

المال ، ولا يثبت ذلك للمتطوع ، ويجوز للمحتسب ان يعزر في المنكرات الظاهرة بما لا يجاوز الحدود وليس ذلك المتطوع ، كما يجوز للمحتسب ايضا اجتهاد رايه فيما يتعلق بأحكام العرف السائد دون تلك المتعلقة بالآراء الخلافية في الفقه ، فيقر وينكر ما اداه اليه اجتهاده فيما يتعلق بالعرف » .

هـ ـ الرفق :

لقد أشرنا عندما كنا نتكلم عن شرط العدل الى ان الشرع الاسلامي يقوم على التسامح والرافة لا على الشدة والغلظة ، والاصلاح قبل الجزاء ، او الردع ، والولاية لا تكون ولاية ، والحسبة لا تكون حسبة الا اذا اتسمت بأخلاق الاسلام ، ونبل المقاصد والبعد عن الغلظة والطغيان والاستبداد لقوله تعالى : « ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك » ، ولقوله كذلك : « فاعفوا واصفحوا حتى ياتي الله امره » ، ولقوله صلى الله عليه وسلم : « ما كان الرفق في شيء الا زانه ، ولا كان العنف في شيء الا شانه » ، ولقوله ايضا : « ان الله رفيق يحب الرفق في الامر كله ، ويعطي عليه ما لا يعطي على العنف » (26) . وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : « احترسوا من الناس بسوء الظن » وان « أعقل الناس اعذرهم للناس » .

و ـ الصبر :

ان الصبر اساس العمل ، ونجاح الرسالة وتحقيق المقصد ، والصبر واجب على الوالي في ولايته ، والمحتسب في حسبته ، ولو تحمل كل منهما الاذى في أداء واجبه ، فجاء في القرءان الكريم على لسان لقمان لابنه : « وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك ان ذلك من عزم الامور » ، وقوله تعالى : « واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرا جميلا » « واصبر فان الله لا يضيع أجر المحسنين » وذكر القاضي ابو يعلى في المعتمد : « لا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر الا من كان فقيها فيما يأمر به ، فقيها فيما ينهي عنه ، رفيقا فيما ينهى عنه ، حليما فيما يأمر به ، حكيما فيما ينهى عنه » (27) . وقول ابن تيمية : « فلا بد من هذه الثلاثة :

(26) ابن تيمية ، المرجع السابق ، المجلد : 28 ، صفحة : 136 .
(27) ابن تيمية ، المرجع السابق ، المجلد : 28 ، صفحة : 137 .

العلم ، والرفق ، والصبر ، العلم قبل الامر والنهي ، والرفق معه ، والصبر بعـــده » (28) .

المبحــث الثانـــي

مؤسسة الحسبة في قانون 28 شعبان 1402 (الموافق 21 يونيو 1982)

حافظ قانون الحسبة المغربي ، الذي وافق عليه مجلس النـــواب في 3 ربيع الاول 1402 (الموافق 31 دجنبر 1981) وصدر بظهيـــر رقـــم : 70 – 82 – 1 بتاريخ 28 شعبان 1402 (الموافق 21 يونيو 1982) على الطابع الاسلامي العام لمؤسسة الحسبة ، الا ان هذا الطابع العام لا يعني التطابق التام بين المؤسسة في صدر الدولة الاسلامية ، والمؤسسة في قانـــون 1982 ، بل توجد بين المؤسستين أوجه لقاء او شبه كثيرة ، وفروق ايضا عديدة ، فرضها نظام الفصل بين السلطـــات ومبـــدأ توزيـــع المهـــام والاختصاصات بين مختلف مرافق الدولة ، ومصالحها العمومية المتعددة ، هذا الفصل والتوزيع والتنظيم الذي لم يغب عن الدولة الاسلامية في كل مراحل تطورها ونموها ، واتساع رقعتها ، فولاية القضاء وحدهـــا كانـــت تقسم في الدولة الاسلامية الى ثلاثة ولايات : ولاية للقضـــاء تفصـــل في النوازل والمنازعات بمقتضى وسائل الاثبات ، من كتابة وبينـــة واقرار . وولاية للمظالم تنظر في شكوى المشتكى ضد الاحكام القضائية ، وتنفيذ ما عجز القضاة عن تنفيذه من احكام ، وولاية للحسبة تختص مبدئيا بنظـــر دعاوي الحقوق الثابتة او المعترف بها – اي التي لا تحتاج الى حجـــة او بينة – وتحكم بالتعزير دون الحدود .

ويلاحظ أول ما يلاحظ بعد هذه التوطئة على قانون 1402 هـ (1982م) انه لم يعرف الحسبة ، تاركا أمر ذلك الى الفقه والقضاء ، الا أننا لا نعتبر هذا النهج – اي اعتبار التعاريف والتحديدات من عمل الفقـــه والقضـــاء لا التشريع – حسنة من حسنات التشريع الا اذا اكتنفت التعريف صعوبات تفسد اكثر مما تصلح ، او تعقد وتبعد اكثر مما تقرب ، او تحمـــل على الغموض اكثر مما تحمل على الوضوح ، او كانت تحوط التعريف اختلافات

(28) نـــفس المرجـــع – صفحـــة : 137 .

تجعل اختيار واحد منها يضيق على الناس اكثر مما يوسع عليهم ، ونعتقد أن تعريف الحسبة على خلاف ذلك من أيسر التعاريف لارتباطه بعبارة ترددت في القرءان الكريم وعلى لسان النبي محمد الامين اكثر من مرة هي عبارة « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » ، وقد سبق لنا امام هذه السهولة واليسر ان عرفنا الحسبة تعريفا يساير النهج باضافة كلمة « الحساب » الى العبارة القدسية السابقة فقلنا « الحسبة حساب شخص على منكر ارتكبه ، او على معروف تركه » .

وقد يكون المشرع المغربي ممن يستحسن ويفضل تعريف الحسبة من خلال اختصاصاتها او وظائفها ، على غرار ما ذهب اليه ابن تيمية وغيره من الفقهاء الاجلاء ، وهذا ما يبرر تركيز المشرع اكثر على الاختصاصات ، فجاء العنوان : « قانون رقم 20.82 يتعلق باختصاصات المحتسب وأمناء الحرف » ، وجاء عنوان الفرع الاول من الباب الاول : « اختصاصات المحتسب المتعلقة بمراقبة جودة بعض المنتجات او الخدمات واثمانها » وعنوان الفرع الثاني « اختصاصات المحتسب الاخرى » .

ومهما كان الامر فلا تعرف او تدرك الحسبة في القانون المغربي لسنة 1402 هـ (1982 م) الا من خلال الاختصاصات المحددة في هذا القانون، والمتعلقة على الخصوص بمراقبة السوق وحمايته وحماية الآداب العامة والاخلاق، وبعبارة أخرى يصدق عليها تعريف الشنتاوي السابق الذي يرى في الحسبة « الشرطة الموكلة بالاسواق والآداب » ويظهر هذا جليا من الفصل الاول من ظهير 1402هـ(1982م)، الذي نص على انه: «يعهد الى المحتسب دون غيره من السلطات داخل دائرة الاختصاص المكاني التي يزاول بها مهامه . بمراقبة جودة وأثمان خدمات ومنتجات الصناعة التقليدية والمنتجات الفلاحية والمواد الغذائية والمشروبات ومنتجات التزيين والنظافة » ومن الفصل الثاني الذي نص : « يتحقق المحتسب من ان المنتجات او الخدمات تتوافر فيها المواصفات المقررة في النصوص التنظيمية المعمول بها او في اعراف المهنة ، ومن ان ثمنها مطابق للتعريفة المحددة او للثمن المتداول عادة في السوق ان كانت لا توجد تعريفة » والفصل السابع الذي يمنحه « ... السهر على الصدق في المعاملات وعلى التقيد بما تفرضه قواعد المحافظة على الصحة او النظافة في الاسواق الحضرية والقروية ، وفي الاماكن التجارية والمهنية .. » والذي يحمله كذلك مهمة تبليغ المخالفات

التي تدنس او تدوس حسن الاخلاق والآداب الى السلطات المختصة :
« ويخبر ايضا السلطات المختصة بجميع الافعال او الاعمال المنافية للآداب العامة والاخلاق والفضيلة المرتكبة في مكان عام او يباح للجمهور دخوله » .

وننتقل بعد التوطئة وهذا التعريف او التحديد الى ابراز أهم أوجه اللقاء والفروق ما بين مؤسسة الحسبة في صدر الدولة الاسلامية ومؤسسة الحسبة كما نظمت في قانون 1402 هـ (1982 م) ، مع بيان بعض الثغرات التي يمكن سدها مستقبلا وهو ما سنتعرض اليه فيما يلي :

اولا : احجم قانون 1402هـ(1982م)عن بيان صفات او آداب المحتسب من علم واخلاق فاضلة ، وعدل ورفق وصبر ، تلك الآداب او الصفات التي خصهتا الشريعة الاسلامية والفقه الاسلامي بالعناية الفائقة ، والدراسة الواعية والوافية ، وقد يكون سبب هذا الاغفال اعتبار هذه المسائل من البديهيات ، التي لا تحتاج الى ذكر او تذكير لانها من اخلاق المؤمن المسلم، ولا يمكن ان يتولى الحسبة الا مسلما ، اذ لا ولاية لغير مسلم على مسلم ، وقد يكمن سبب هذا السكوت في ان التحري عن هذه الصفات يجب ان يوكل للسلطة التي يخول لها القانون حق تعيين المحتسب ، والرقابة على المحتسب بعد هذا التعيين،وقد يكون السبب ان مجال قانون 1402هـ(1982م) يتعلق بالاختصاصات التي يزاولها المحتسب فحسب كما يدل عليه عنوانه، وأن قانونا آخرا قد يتعلق بالمجال التنظيمي او في الجوهر قد يصدر مستقبلا بعد معايشة التجربة . ومهما كانت الاسباب الكامنة وراء عدم تحديد هذه الصفات او الشروط فلا غنى لنا عن شرط الكفاية والكفاءة العلمية ، خاصة ان للمحتسب اختصاصات ضبطية وقضائية وان كانت ضيقة فهي هامة جدا ـ وكانت للمحتسب في صدر الدولة الاسلامية دائما اختصاصات قضائية ضيقة ـ نذكر منها على الخصوص :

— فرض اداء غرامة لا يتعدى قدرها 50 الف درهم (الفصل 6) .

— يأمر على سبيل التحفظ باغلاق مؤسسة تجارية ومهنية على شرط الا تتجاوز مدة الاغلاق ستة ايام .

— اجراء مسطرة التوفيق بين الحرفيين وتجار المنتجات والزبناء تحت امرته (الفصل 10) .

— مراقبة الجودة والاثمان والتحقق من توفر المواصفات (الفصل : 1 و 2) .

— تحرير محاضر المخالفات (الفصل : 5) ومحاضر التوفيق في المنازعات بين الحرفيين والتجار والحرفاء او الزبائن (الفصل : 11) .

ثانيا : لم يعط قانون 1402 هـ (1982 م) للمحتسب اختصاصات دينية محددة بنص صريح ، على غرار ما كان يتمتع به المحتسب في صدر الدولة الاسلامية .

لقد كان المحتسب يتمتع في صدر هذه الدولة باختصاصات دينية واسعة نذكر منها على سبيل المثال ، الامر بالصلوات في أوقاتها ، وعقاب من لم يصل بالضرب والحبس ، والامر بالجمعة والجماعات ، وتعهد الائمة والمؤذنين ، وردع من فرط منهما او خرج عن الآذان ، ومحاربة الموبقات والكبائر وغيرها من أنواع السكر والفساد .

واذا حاولنا ان نحلل أسباب عدم اعطاء او منح اختصاصات دينية للمحتسب قد نجد العلل التالية :

أ — وجود مؤسسة دينية عمومية تملك حق الاشراف على الشؤون الدينية ، وتنظم طرق تبليغ الدعوة الاسلامية ، هذه المؤسسة هي وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية ، التي تملك من الامكانيات والاطر والوسائل القانونية وغير القانونية ما لا يملكه المحتسب ، كما ان لهذه الوزارة هياكل ادارية ودينية تستقطب عددا كبيرا من خيرة العلماء والوعاظ والمرشدين والائمة والمؤذنين وغيرهم ، ولها موارد خصوصية وعمومية — من ميزانية الدولة — تمكنها من اداء الرسالة .

ب ـ قد يرى البعض في منح اختصاصات دينية للمحتسب تعديا على اختصاصات هذه المؤسسة ، او على الاقل تنقيصا من فعاليتها او قيمتها ، او تدخلا في شؤونها .

ج ـ نعتقد مع ذلك ان للمحتسب اختصاصا دينيا في حدود وظيفته وامكانياته ، حتى ولو لم ينص على ذلك قانون 1402 هـ (1982 م)، باعتبار ان المحتسب ما هو الا واحد من عامة المسلمين ، يقع على عاتقه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر سواء في مجال الديانات او المعاملات ، لقوله تعالى : « كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » . ولقوله عليه الصلاة والسلام : «من راى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك اضعف الايمان » .

د ـ يقع على المحتسب واجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمقتضى النصوص القانونية والشرعية ، فقانون سنة 1402 هـ (1982 م)، قانون خاص، فان سكت عن شيء ، او ان لم يوجد فيه شيء نعود الى النصوص العامة في الحسبة ، ولا توجد في الحسبة نصوص عامة سوى النصوص القرآنية، والاحاديث النبوية ، والآراء الفقهية الاسلامية ، التي تجعل الحسبة او الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين على المحتسب وفرض كفاية على المتطوع ، وفضلا عن كل ذلك فان الفصل 7 من قانون 1402 هـ (1982م) يلزم المحتسب باخبار السلطات المختصة ـ سواء كانت قضائية او جنائية او دينية ـ بجميع الافعال او الاعمال المنافية للآداب العامة والاخلاق والفضيلة ، المرتكبة في مكان عام او يباح للجمهور دخوله . ومعنى ذلك ان من الواجب عليه ان يبلغ النيابة العامة ، عن كل جريمة دينية يعاقب عليها القانون الجنائي ، كجريمة الافطار في شهر رمضان ، التي يعاقب عليها الفصل 222 من القانون الجنائي بالحبس من شهر الى ستة اشهر ، وغرامة من اثني عشر الى مائة وعشرين درهما (29) ، وجريمة زعزعة عقيدة المسلم ، او تحويله الى ديانة اخرى بالاغراء ، التي يعاقب عليها الفصل 220 من القانون الجنائي بالحبس من ستة اشهر الى ثلاث سنوات ، وغرامة من

---

(29) وقد نص الفصل 222 جنائي على ما يلي : « كل من عرف باعتناقه الدين الاسلامي وتجاهر بالافطار في نهار رمضان ، في مكان عمومي ، ودون عذر شرعي ، يعاقب بالحبس من شهر الى ستة اشهر وغرامة من اثني عشر الى مائة وعشرين درهما » .

مائة درهم الى خمس مائة درهم ـ وتطبق نفس العقوبة الجنائية على من استعمل العنف او التهديد لاكراه شخص او اكثر على مباشرة عبادة او على حضورها أو لمنعهم من ذلك ـ وجريمة تعمد اتلاف بنايات او آثار او اي شيء مما يستخدم في عبادة ما ، التي يعاقب عليها الفصل 223 من القانون الجنائي بالحبس من ستة اشهر الى ثلاث سنوات وغرامة من مائة الى خمس مائةدرهم ، وجرائم الاخلال العلني بالحياء ـ كالعري او البذاءة في الاشارات والافعال ـ التي يعاقب عليها الفصل 483 جنائي بالحبس من شهر واحد الى سنتين ، وبغرامة من مائة وعشرين الى خمسمائة درهم ، وجريمة التحريض على الفجور والدعارة التي يعاقب عليها الفصل 479 جنائي بالحبس من سنتين الى خمس ، وغرامة من مائة وعشرين الى خمسة آلاف درهم ، وجريمة السكر العلني وغيرها من الجرائم الكثيرة المنصوص عليها في القانون الجنائي ، ويضيق المجال هنا عن استعراضها كلها ، وان يبلغ كذلك الى وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية تقصير الوعاظ والمرشدين والمؤذنين وغيرهم ، ويخبر هذه المؤسسة كذلك بالنقص في نظافة المساجد او عدم الاهتمام بها .

وكان من الاحسن لكل ما سبق ان تضاف كلمة « الدين » الى الفقرة الثانية من الفصل 7 لتصبح كالآتي : « ويخبر ايضا السلطات المختصة بجميع الافعال او الاعمال المنافية للدين والآداب العامة والاخلاق والفضيلة، المرتكبة في مكان عام أو يباح للجمهور دخوله » .

ثالثا : يملك المحتسب وفق قانون 1402هـ (1982 م) على غرار ما كان للمحتسب في صدر الدولة الاسلامية اختصاصات جنائية وان كانت ضيقة ومقيدة ومختلفة عن تلك التي كان يملكها المحتسب في صدر هذه الدولة .

فالمحتسب في صدر الدولة الاسلامية كان يملك حق الاتهام ، وعقاب التعزير ـ لا اقامة الحدود ـ الذي كان يأخذ اشكالا مختلفة :

كالضرب ، والحبس ، والغرامة المالية ، والنفي .

فما هي اذن حدود اختصاصات المحتسب في قانون 1402 هـ (1982 م) وما رأينا في ذلك ؟

نرى قبل ان نجيب عن هذا السؤال ، او التساؤل ان نشير ولو اشارة موجزة الى المظاهر العامة للسياسة الجنائية العالمية .

تختلف سياسة الاتهام والعقاب من دولة الى اخرى ومن مذهب الى آخر على الشكل التالي :

1 ـ توجد دول ، وان كانت قليلة ، تجعل الاتهام الجنائي ، أو تحريك الدعوى الجنائية اما من حقوق الافراد المجنى عليهم وحدهم ، او من حقوق كل فرد في المجتمع ، سواء كان مجنى عليه ؛ أو غير مجنى عليه، واما من حقوق الافراد ، والهيئات والدولة .

ويقوم هذا الاساس على اعتبارات عديدة ، أهمها ان الاتهام حق للمجتمع بأكمله ، يمارسه الافراد اما فرادى أو جماعات ، الا ان توقيع العقاب حق خاص بالسلطة القضائية وحدها دون غيرها ، هذا المبدأ الذي تركز بعد القضاء على فكرة العدالة الخاصة ، التي كانت تمنح للافراد اقتضاء حقوقهم بأنفسهم ولو تعلق الامر بالقصاص ، الذي يستعان على انجازه عند العجز بأفراد الاسرة او القبيلة او العشيرة .

ويسود نظام الاتهام الفردي او الشخصي حاليا في الدول الانجلوسكسونية ، كما كان يسود أغلب مجتمعات العهود السحيقة والقديمة ، التي كان يتوقف انعقاد وقضاء المحاكم فيها على شكاية ـ القضاء الفرعوني والروماني ـ سواء تعلق الامر بمعاملة مدنية او جريمة جنائية .

ويعتقد الاستاذ علي حسن فهمي ان نظام الاتهام الانجليزي ، يقترب من نظام الحسبة الاسلامية ، التي اخذها الصليبيون عن المسلمين ، وطبقت في القدس وغيرها من المناطق المجاورة لزمن طويل ، واصفا النظام الانجليزي بقوله : « ويجوز للافراد وللدولة في النظام الانجليزي ـ من الناحية النظرية على الاقل ـ حق مباشرة الاتهام في كافة الدعاوي ، الا ان الملاحظ ان الفرد في ممارسته لهذا الحق ، يقتصر في الواقع على الجرائم التي تمسه مباشرة دون غيرها ، كما ان الدولة تقوم بمباشرة الاتهام في الجرائم التي تتعلق بمصلحة عامة ، او في الاحوال التي يتقاعس

فيها الافراد عن مباشرة الاتهام ، كما تباشر الهيئات العامة الاتهام في الدعوى التي تتعلق بمصالحها عن طريق ممثليها ، الذين لا يخرج حقهم في الاتهام هذا ، عن كونه من حقوق الافراد في مباشرة الاتهام (30) .

2 — وقد اختارت الاغلبية الساحقة من الدول ، التي توجد من ضمنها المملكة المغربية ، ودول المغرب العربي كلها ، ومصر ، والسودان ، والاردن ، والعراق ، وسوريا ، ولبنان ، واغلب دول اوربا ، كفرنسا ، وايطاليا ، والمانيا ، وغيرها انشاء هيئة عامة مستقلة عن القضاء ، تابعة للسلطة التنفيذية — وزير العدل — تمثل المجتمع او الشعب ، وتملك باسم المجتمع او الشعب حق الاتهام او تحريك الدعوى العمومية .

وتعتبر هذه الهيئة ، التي يطلق عليها النيابة العامة ، حجر الزاوية في الاتهام في هذا الصنف الاخير من الدول . وهي اصل عام ولا ترد عليه الا استثناءات قليلة جدا ، جاءت على سبيل الحصر ، وبنصوص خاصة تخول لبعض الاشخاص والهيئات الادارية حق الاتهام في حدود معينة ، كالحق الذي يمنح للمتضرر او لمجلس النواب في اثارة ومتابعة اعضاء الحكومة او لادارة الجمارك او لمصلحة المياه والغابات .

وقد ركز مبدأ الاتهام ومراقبة الدعوى الجنائية الذي تملكه النيابة العامة ، الفصل 34 من قانون المسطرة الجنائية الذي نص على ما يلي :

« يعهد الى النيابة العامة اقامة الدعوى العمومية ومراقبتها ضمن الشروط المحددة في ألفصول التالية » .

نستطيع بعد بيان معالم السياسة الجنائية الدولية هذا وبعد الاطلاع على الاختيارات المغربية في ميدان التشريع الجنائي ، ان نقول : ما كان للمغرب الذي انشأ مؤسسة قضائية رسمية تقوم على جهازين : الاول للحكم والثاني للاتهام ، ان يعطي للمحتسب اختصاصات جنائية هامة ، ولو فعل لكان ذلك في رأينا عامل اضطراب لا عامل استقرار ، وكانت اخطاره اكثر من منافعه على ما سوف ابين .

---

(30) مجلة العدالة للامارات العربية المتحدة ، المقال السابق ، صفحة : 64 و 65 .

ونعتقد ان هذه هي الاسباب ، التي جعلت المشرع يعطي للمحتسب ، بمقتضى قانون 1402 هـ (1982 م) اختصاصات قضائية ــ مدنية كانت او جنائية ، ادارية كانت او ضبطية ــ ضيقة ، ومختلفة تمام الاختلاف ، عن اختصاصات المحتسب في صدر الدولة الاسلامية ــ الذي كانت له بدور اختصاصات قضائية محدودة ــ نجملها فيما يلي :

ا ــ يمكن للمحتسب ان يتهم ويحكم بالغرامة المالية فحسب ــ اي لا يملك خلافا لما كان للمحتسب في صدر الدولة الاسلامية ان يضرب او يحبس او ينفي ــ وان حتى الحكم بالغرامة يخضع لقيدين هامين :

1 ــ ان يحصل على تفويض من لدن السلطات المختصة ، التـــي حددها قانون 21 شعبان 1391 (الموافق 12 اكتوبر 1971) وهو عامـــل الاقليم او العمالة (الفصل 16 من قانون 1971) .

2 ــ ان لا يتعدى قدر الغرامة 50 الف درهم (الفقرة الاولى مـــن الفصـــل السابـــع) .

ويعتبر الحكم بمبلغ خمسة ملايين من السنتيمـــات (5.000.000 سنتيم حكما هاما ، فقد يكون أشد من الحكم بالضرب او الحكم بشهر او شهرين او ثلاثة حبسا ، وقد يكون ارتفاع المبلغ كذلك هـــو الذي دفـــع المشرع الى ربطه بالتفويض من السلطة المختصة .

ب ــ يسوغ للمحتسب ان يأمر على سبيل التحفظ باغلاق المؤسسة التجارية ، او المهنية ان كانت المخالفة خطيرة ، او عوقب المخالف سابقا من أجل مخالفتين على الاقل منذ اقل من سنة .

ويخضع الاغلاق هنا كذلك لشرطيـــن :

1 ــ لا يجوز ان تتجاوز مدة الاغلاق ستة أيام .

2 ــ يقع هذا الاغلاق على سبيل التحفظ الى ان يتـــم البت في المخالفة المثبتة (الفقرة الثانية من الفصل 7) .

ج ـ يملك حق اثبات المخالفات ، المتعلقة بجودة واثمان المنتجات والخدمات في محاضر ، ـ على غرار ضباط الشرطة القضائية (الفصل 23 من قانون المسطرة الجنائية والخبراء الذين يعينهم العمال في العمالات والاقاليم ، على الطريقة المحددة في الفصل 14 و 15 و 16 من قانون 12 اكتوبر 1971 ـ وفق الشروط المقررة في القوانين والانظمة الجاري بها العمل في ميدان زجر الغش ، او في ميدان مراقبة الاثمان ، ويكون لهذه المحاضر نفس قيمة او قوة الاثبات المخولة للمحاضر التي يحررها الاعوان المكلفون باثبات المخالفات للقوانين والانظمة في ميدان زجر الغش ، وفي ميدان مراقبة الاثمان (الفقرة الاولى والثانية من الفصل الخامس) .

ويوجه المحتسب هذه المحاضر استعجالا ، وفي مدة لا تتعدى عشرة ايام ابتداء من يوم العثور على المخالفات الى السلطة المختصة ، لاتخاذ قرار بشأنها ، وفق التشريعات الجاري بها العمل حسب الحالة في ميدان زجر الغش ، او ميدان مراقبة الاثمان .

لكن فمن هي هذه السلطة المختصة ؟

لا يمكن البحث عليها على راينا في ظهير 14 اكتوبر 1914 ، المتعلق بزجر او قمع الغش ، لان قانون الحسبة لسنة 1402 هـ (1982 م) لم يشر سوى لقانون 221 شعبان 1391 (الموافق 12 اكتوبر 1971) الخاص بتنظيم الاثمان ومراقبتها .

ونعتقد ان الاسباب التي دفعت المشرع الى ذلك عديدة نذكر منها ما يلي :

1 ـ ان هذا القانون بالرغم من التعديلات التي ادخلت عليه ـ مثلا قانون 16 فبراير 1977 ـ وضع في اصله وروحه من طرف سلطات الحماية .

2 ـ يشير الى تطبيق بعض نصوص القانون الجنائي الفرنسي ، وخاصة الفصل 463 (الفصل 17 من قانون 1914) .

3 ـ لا يساير التطور الذي طرا على السلطة التنفيذية والقضائية والتشريعية في المغرب .

4 ـ ان العقوبات الحبسية والغرامات المالية تتناسب مع سنة 1914 .

5 ـ لا يشير قانون سنة 1914 سوى الى احالة الملفات على المحاكم .

6 ـ عرضت الحكومة مشروع قانون جديد يتعلق بزجر الغش ويسد الثغرات ، ويساير الوضعية الاجتماعية والاقتصادية للبلاد ، وصادق عليه البرلمان وينتظر النشر في الجريدة الرسمية .

اذن لم يبق لنا سوى البحث في قانون 1971 الخاص بتنظيم الاثمان ومراقبتها .

ان السلطة المختصة هي العامل على العمالة او الاقليم ، الذي يبدأ النظر في القضية باجراء مسطرة التراضي قبل توجيه الملف الى وكيل جلالة الملك بالمحكمة ، فان نجحت مسطرة التراضي سقط حق الادارة في المتابعة (31) (الفصل 19) .

ويمكن للعامل ان يصدر عقوبات ادارية هي التالية :

1 ـ انذار يوجه بواسطة رسالة مضمونة مع الاعلام بالتوصل .

2 ـ غرامة لا يمكن ان تتجاوز مبلغ 100.000 درهم ، وقد أعطى المشرع الحكم بنصفها فحسب للمحتسب اى 50 الف درهم .

---

(31) ويصدر مقرر العامل بعد استشارة رئيس المصلحة الخارجية لمديرية التجارة الداخلية التابعة للوزارة المكلفة بالتجارة .

3 ـ اغلاق متاجر المخالف ، ومكاتبه ، ومعامله ، ومصانعه ، ومستودعاته ، وجميع أماكنه المهنية الاخرى لمدة ثمانية ايام على الاكثر .

ويقوم العامل بتوجيه الملف الى وكيل جلالة الملك ، ان فشلت محاولة ابرام التراضي (الفصل 28) ، وتجري المتابعة القضائية بواسطة الاستدعاء المباشر ، وتبت المحكمة في اقرب جلسة تعقدها ، ويبت كذلك في طلبات الاستئناف عن طريق الاستعجال (الفصل 29) .

ويعاقب على الزيادة غير المشروعة في الاثمان بالحبس من شهرين الى سنتين ، وبغرامة يتراوح قدرها ما بين 500 درهم و 200.000 درهم، او باحدى هاتين العقوبتين فحسب . ويمكن ان يقضي الحكم كذلك بمصادرة البضائع ووسائل نقلها (الفصل 30) ، وبالاغلاق المؤقت لمتاجر المحكوم عليه لمدة لا تتجاوز ثلاثة اشهر .

واذا كانت المسطرة اعلاه تسري سواء تعلق الامر بزجر الغش ، او الزيادة في الاثمان ، ريثما يصدر القانون الجديد لزجر الغش ، فان المحكمة لا تطبق على راينا العقوبات السابقة ، سوى فيما يتعلق بالزيادة في الاثمان. اما فيما يتعلق بالزجر عن الغش فتعود الى قانون 1914 الذي لا يختلف جذريا عن قانون 1971 سوى فيما يخص الغرامات والاحالة على القانون الفرنسي ، اما العقوبة الحبسية فهي من ثلاثة اشهر الى سنتين (الفصل 11) .

هذا ويمكن للمخالف ان يؤدي مبلغ الغرامة الى المحتسب ـ في حدود اختصاصه ـ الذي يسلمه وصلا بذلك .

د ـ يجوز للمحتسب ان ياخذ عينيات من اجل القيام بالتحليلات اللازمة ، وان يستعين بالمصالح التقنية المختصة للتحقق من جودة المنتجات (الفصل 3 من قانون 1982) ، وان يدخل من اجل التفتيش جميع الاماكن التي يمكن ان يدخلها الاعوان المكلفون بزجر الغش او مراقبة الاثمان (الفصل 4 من قانون 1982) .

وتاسيسا على التحليلات القانونية اعلاه ، وبناء على نظام الفصل ما بين السلطات الثلاث التنفيذية والقضائية والتشريعية المنظم في بلادنا لما

اتفق مع التعليق القصير الذي سيصدر في مجلة كلية الحقوق بالرباط ، العدد 13 ، لزميلي في الكلية الدكتور محيي الدين الامـــزازي ، استـــاذ القانون الجنائي بالقسم الفرنسي ، الذي يرى أن حسبة قانـون 1982 لا تمت بصلة للحسبة الاسلامية نظرا لعدم اعطاء اختصاصات دينية وجنائية للمحتسب .

لقد اوضحت رايي فيما يتعلق بالاختصاص الديني سابقا ، اما فيمـــا يتعلق بالاختصاص الجنائي ، فلا ارى اية فائدة تذكر في جعل المحتسب قاضيا الى جانب مؤسسة القضاء ، ولا نائبا او وكيلا عاما الى جانب النيابة العامة او وكيل جلالة الملك ، وحتى في صدر الدولة الاسلامية كانت ولاية القضاء مستقلة عن ولاية الحسبة ، وان اختصاص المحتسب الجنائي كان ضيقا ، تفرضه هياكل الدولة الاسلامية في ذلك الوقت ، وفضلا عن ذلك فالمحتسب لا يملك من الوسائل المادية والقانونية والاطر ما يجعله يفرض سلطته على الناس ـ كما ان الاختصاص الجنائي يجعله سلطة تشريعيــة وتنفيذية وقضائية تمارس الاتهام والحكم والتنفيذ بالضرب او الحبس او النفي ـ فيقع ما وقع في مصر في عهد المماليك ، اذ يذكر الجبرتي : « ان طائفة من اللصوص انتشروا بالقاهرة عام 1786 ، واعملوا في الناس سلبا ونهبا ، والوالي والمحتسب وغيرهم من الحكام مقيمون بالقلعة ـ وهي مكان الحكم وقتئذ ـ لا يجسرون على النزول منها الى المدينة لانقاذ النظـــام والقانـــون » (32) .

واعتقد لكل ذلك ان مؤسسة الحسبة لقانون 1402هـ (1982م) روحها اسلامية وتنظيمها وضعي ، يتلاءم مع هياكل الدولة الحالية ، ولم تكن ولاية الحسبة وغيرها من الولايات دائما واحدة ، بل كان نظامها وتنظيمها يختلف من مكان الى آخر ، ومن زمن الى آخر ، وقد جسم هذه الظاهرة الصحيحة والصحية شيخ الاسلام ابن تيمية بقوله : « عموم الولايات وخصوصها ، وما يستفيده المتولي بالولاية يتلقى من الالفاظ والاحوال والعرف ، وليس لذلك حد في الشرع ، فقد يدخل في ولاية القضاة في بعض الامكنة والازمنة ، ما يدخل في ولاية الحرب في مكان وزمان آخر ، وبالعكس ، وكذلك الحسبة وولايـــة المـــال » (33) .

---

(32) الاستاذ علي حسن فهمي : المقالة السابقة ، صفحة : 58 .
(33) المجلـــد 28 ص : 68 و 69 .

رابعـا : لم يبين قانون مؤسسة الحسبة لسنة 1402هـ (1982م) الجهة التي تملك حق تعيين او تسمية المحتسب ، وحق الرقابة عليه وحق فصله او عزله ، وحق تأديبه . ولم يبرز اداة التعيين ، ايعين بمقتضى ظهير ام بمرسوم ام بقرار وزاري ، ونعتقد بضرورة سد هذه الثغرة . وقد وقع سدها فعلا عندما سلم جلالة الملك ظهائر التعيين للمحتسبين ، اذن من يملك التعيين يملك العزل .

خـامسا : لم يضع قانون مؤسسة الحسبة لسنة 1982 ديباجة او توطئة توضح الاهداف الدينية ، والتاريخية ، والاجتماعية ، والاقتصادية الكامنة وراء احداث نظام مؤسسة الحسبة ، لما لهذه المؤسسة من دور مشرق في التاريخ الاسلامي وتاريخ المغرب القديم والحديث .

سادسا : يسوغ للمحتسب في قانون 1402 هـ (1982 م) كما كان للمحتسب في صدر الدولة الاسلامية الاستعانة ببعض الاشخاص .

يسوغ للمحتسب الاستعانة بالمصالح التقنية المختصة ، للتحقق من جودة المنتجات (الفصل 3 من قانون 1982) ، ويستعين بأمناء الحرف في مزاولة ماهمه (الفصل 10 من قانون 1982) .

ويعين هؤلاء الامناء بالانتخاب ، من طرف اعضاء كل حرفة او مهنة تجارية ، يزاول اصحابها بيع المنتجات والخدمات المشار اليها في الفصل الاول ، الا ان هذا التعيين لا يصبح نافذ المفعول ، الا بعد المصادقة عليه في مزاولة مهامه (الفصل 10 من قانون 1982) .

ويتمتع الامناء تحت امرته ، وكل فيما يخص حرفته ، بسلطة توفيقية لحل الخلافات والنزعات على سبيل التراضي :

1 ــ بين الحرفيين وتجار المنتجات المشار اليهم في الفصل الاول أعلاه ، والمتدربين لديهم ، ومستخدميهم فيما يخص القضايا التي تهم علاقاتهم المهنية .

2 ــ بين الحرفيين والتجار المذكورين وزبنائهم بشأن الانجازات ، او المعاملات المتعلقة بالمنتجات او الخدمات التي يراقبها المحتسب (الفصل 9) .

ويثبت التوفيق بمحضر يحرره المحتسب ، ويوقعه بمعية الاطراف المعنيين ، ويكون لمحضر التوفيق المحرر وفق الاجراءات اعلاه قوة الالتزام الخاص وينتهي به النزاع ضمن حدود الاتفاق المثبت فيه (الفصل 11 من قانون 1982) .

سابعا : للمحتسب مهمة استشارية كذلك ، اذ يستشار فيما يتعلق بتحديد اثمان المنتجات ، والخدمات التي يراقبها ، ويشارك لهذا الغرض في اجتماعات لجنة الاثمان المحلية ، ولجنة الاثمان التابعة للاقليم او العمالة (الفصل 8 من قانون 1982) .

ثامنا : توكل الى المحتسب دون غيره من السلطات داخل دائرة الاختصاص المكاني التي يزاول بها مهامه الرقابة على السوق على الشكل التالي :

1 ـ يراقب جودة واثمان الخدمات ، ومنتجات الصناعة التقليدية والمنتجات الفلاحية ، والمواد الغذائية والمشروبات ، ومنتجات التزيين والنظافة .

وتعين فضلا عن ذلك قائمة بالمنتجات والخدمات الخاضعة لمراقبة المحتسب يتضمنها نص تنظيمي (الفصل 1 من قانون 1982) .

2 ـ يتحقق المحتسب من ان المنتجات والخدمات تتوافر فيها المواصفات المقررة في النصوص التنظيمية المعمول بها ، او في اعراف المهنة ، ومن ثمنها مطابق للتعريفة المحددة او للثمن المتداول عادة في السوق ان كانت لا توجد تعريفة .

3 ـ يتولى المحتسب فضلا عن مراقبة الجودة واثمان المنتجات ، السهر على الصدق في المعاملات ، وعلى التقيد بما تفرضه قواعد المحافظة على الصحة والنظافة في الاسواق الحضرية والقروية ، وفي الاماكن التجارية والمهنية .

تاسعا : يملك سلطة شرعية للتبليغ عن كل ما يلاحظ من اخلال بالانظمة المعمول بها في ميدان الاثمان وجودة المنتجات ، والصحة ،

والنظافة ، الى السلطات المختصة بوزارة التجارة والصحة ، والى المصالح التابعة للعمالات ، كما يخبر وزارة الاوقاف والسلطات المحلية والاقليمية بجميع الاعمال المنافية للآداب العامة ، والاخلاق ، والفضيلة المرتكبة في مكان عام او يباح للجمهور دخوله .

خاتمة :

هذه بعض مظاهر الحسبة فى الشريعة الاسلامية،وفى الدولة الاسلامية، ومؤسسة الحسبة فى القانون المغربي لسنة 1402 هـ (1982 م) ، ونعتبر هذا القانون خطوة ايجابية تصادف هوى طبيعيا في نفوسنا ، وفيما نعتز به من تاريخ مشرق مجيد لبلادنا ، وما نؤمن به من قيم ومقدسات اسلامية واخلاقية وحضارية ، وقد تكون بداية هذه المؤسسة متعثرة او ناقصة او غير واضحة ، ولكن التجربة والممارسة كافيتان ابيان معالم الطريق او المسار ، وما قانون 1982 سوى قانون وضعي قابل للتعديل والتغيير في كل وقت وحين .


النظام القضائي
بالمغرب في العصر السعدي
للدكتور: ابراهيم حركات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كان للقضاة دور بالغ الاهمية في الحياة الاجتماعية والدينية ، بقدر ما كان لهم مقام سياسي كبير في عهد المنصور الذهبي خاصة ، وارتكز اختيارهم قبل كل شيء على اساس ثقافتهم الواسعة في الفقه والاحكام ؛ والتي تمكنهم من مواجهة المعضلات المطروحة بكل جدارة ، وكان لعدد منهم وجهة نظر خاصة في شؤون سياسية ووطنية ابانوا عن شجاعة حقيقية في الجهر بها ، كما ضربوا اجمل مثل في الاستقامة والنزاهة (1).

ولقد حددت اختصاصات القاضي بأنها سلطة قضائية تخول للعالم بالفقه وتعززها سلطة الامام الذي تجب طاعته ، او هي سلطة من يمثل ولي الامر في تنفيذ الاحكام القضائية (2) .

ولم يكن في دول المغرب عموما باستثناء الاندلس ، لقب قاضي القضاة اوما يعادله في هذه الديار ، باستثناء قاضي الجماعة الذي هو القاضي الرئيسي بالعاصمة او باحدى الحواضر الكبرى ايضا .

---

(1) هناك عدة مراجع معاصرة ومحدثة تزودنا باسماء او تراجم عدد من القضاة في العهد السعدي ابن القاضي درة الحجال ، افرني ، صفوة من انتشر ، نزهة الحادي . السعدي ابن القاضي درة الحجال ، افرني ، صفوة من انتشر ، نزهة الحادي . عباس المراكشي ، الاعلام بمن حل بمراكش من الاعلام ، ابن علي الدكالي ، اتحاف

(2) قادري ، نزهة النادي ، ص : 254 خ. ع. الرباط .

على انه لا يبدو ان امتيازات قاضي الجماعة قد تقلصت عما عرف في عهد دول المغرب انطلاقا من المرابطين ، فهو كل شيء اكبر من سائر القضاة رتبة بوصفه ينوب عن جماعة قضاة المالكية لدى السلطة المركزية، ولذلك كان يستشار في تعيين وعزل من دونه من رجال السلك القضائي ، بل وجدناه فى العصر المرابطي يقول كلمته حتى فى عزل عدد من الولاة (3) ، وقد كان هناك قاضيان كبيران يحملان رسميا لقب قاضي ا لجماعة ولهما امتيازات او اختصاصات متقاربة هما قاضي الجماعة بمراكش ، ونظيره بفاس ، ومع ذلك فهناك وظيف اسمى رتبة من الوجهة المعنوية ، هو وظيف قاضي المظالم الذي كان عمله قانونيا قبل كل شيء ، ومن ثم لا نجد قاضي المظالم في العصر السعدي يلمع نجمه كقاضي الجماعة .

وقد سويت فاس بمراكش من حيث تخصيصها بمنصب قاضي الجماعة لاسباب علمية وسياسية وقانونية ايضا ، فهي مقر جامعة القرويين التي تشع معارفها على سائر انحاء المغرب ، وموالاتها للدولة ضمان لموالاة قسم كبير من السكان ، واخيرا فلها في ميدان الفقه عملها الخاص (4) الذي يجعل لها ميزة في التشريع وتقعيد الاعراف لا تحظى بمثلها غيرها .

وهكذا فان اهل قرطبة احدثوا عملهم الخاص منذ العصر الاموي ، وكان على جميع قضاة وفقهاء الاندلس ان يلتزموا بعمل زملائهم هناك ، ثم تناقل فقهاء المغرب (الاقصى) ايضا عمل اهل قرطبة ، حتى اثار ذلك انتقادا لاذعا من احد كبار العلماء في القرن 8 هـ ـ 14 م ، وهو ابو عبد

---

(3) مراكشي ، اعلام ، 2 ، 78 ـ طبعة فاس 1355 ـ 1358 هـ .

(4) اكتسى العمل الفاسي اهمية خاصة في العصر السعدي ، ولذلك لا باس من تقديم بعض الايضاحات بهذا الصدد ، واول ما استعمل مصطلح « العمل » او ماا جرى به العمل في الفقه على يد الامام مالك وتلاميذه ، وهو يعني حينئذ ما تداوله علماء المدينة المنورة من تقاليد اما يتناقل اقوال او افعال الرسول بشانها واما بقرار يتخذه المدنيون بالاجماع في اطار الفقه المالكي ، وكثيرا ما اثار عمل اهل المدينة خلافات بل انتقادات من فقهاء المذاهب الاخرى ، وقد اورد عياض في « المدارك » تفاصيل تبرز اراء هذه المذاهب حول قيمة عمل اهل المدينة بالنسبة للمراكز الاخرى في بلاد الاسلام ، على ان مبدا « العمل » نفسه انما هو من المميزات الخاصة بالمذهب المالكي الذي يرى ان عمل اهل المدينة ينبغي ان تجري عليه سائر البلاد الاسلامية في حالة عدم وجود نص قرآني او حديث نبوي حول النوازل التي وقعت بعد الرسول ، ومن امثلة عمل اهل المدينة الاذان للصلاة من مكان مرتفع ، وتحديد مكان المنبر من المسجد ومكاييل الحبوب كما عرفت من الرسول (ص) وغير ذلك . غير ان عمل اهل المدينة لم يثر انتقاد غير المالكية فحسب ، بل هجره المالكية في المراكز البعيدة ايضا .

الله التلمساني في كتابه « القواعد » ، وقامت فاس بدورها تنشيء لنفسها عملا خاصا بها على اثر هذا الموقف الذي اتخذه المقري بالرغم من انه لقي معارضة شديدة ثم موقفا سلبيا من فقهاء فاس قبل ان يحدثوا لهم عملهم الخاص ، وهكذا لم يبرز العمل الفاسي الا منذ العصر الوطاسي ، وكان الفقيه الكبير ابن غازي المكناسي من اوائل من الفوا من المغاربه فيما جرى به العمل بالمغرب ، فجمع الاحكام التي تتعلق بهذا الموضوع في رسالة سماها « الكليات في المسائل الجاريه عليها الاحكام » ، وقد توفي ابن غازي سنة 919 هـ ـ 1513 م . ويتضمن مصنفه هذا الاحكام التي جرى عليها العمل بفاس خاصه .

وقام عالم آخر هو عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي (ت 1696 ـ 1685) بوضع منظومة في العمل الفاسي ثم شرح مطول لها اصبح كلاهما من اشهر المصنفات المتداولة بالمغرب ، حيث تدارسهما الطلبة في نطاق التخصص واستند اليهما القضاة والمفتون بضعة قرون .

وفيما يلي امثلة كافية في العمل الفاسي كما وردت في « كليات ابن غازي » ومنظومة وشرح العمل الفاسي لعبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي علما بأن المؤلفين لم يوردوا دائما نفس الاحكام .

مايتعلق بالزواج :

1 ـ كل زوج عجز عن نفقة زوجته وحدد له اجل للقيام بنفقتها فلم يفعل الزم بتطليقها (كليات ص 109) .

2 ـ كل جهاز اشترته المرأة لصداقها وتجهيز بيت الزوجية يجب ان تسلم للزوج نصفه اذا وقع الطلاق قبل البناء ، واذا اشترت اشياء لا قيمة لها فان للزوج الحق في استرجاع نصف ما اصدقها (ن. م. و ص).

المعاملات :

1 ـ كل اتفاق انعقد صحيحا من الناحية المبداية ثم تبين انه غير صحيح، وجب على الطرفين ان يقبلا تركه على هذه الحال (ن. م. ص 114).

2 – كل شخص اراد ان يبيع بضائع في سوق المسلمين ، ليس له الحق في دخولها ما لم يكن على علم تام بقوانينها (ن. م. ص 117) .

ومن أشهر قضاة الجماعة ابو القاسم علي بن مسعود الشطيبي ، وابو علي الحسن بن ابي بكر ، بمراكش ، وعلي بن احمد الحسني ، وعبد الواحد ابن احمد الحامدي ، بفاس (5) . وفيما يلي تعريف موجز بقاضيين من قضاة الجماعة احدهما بفاس والثاني بمراكش :

1) ابو مالك عبد الواحد بن احمد الحامدي من الاسر العلمية بفاس (6) . وكان من سعة العلم بالفقه المالكي حتى كان يرجع الى آرائه فيه وهو تلميذ لاحمد .

الاحباس :

موارد الاحباس التي توقف على مساجد المدينة يجب صرفها بالدرجة الاولى في مصالح المسجد الاعظم ، وما تبقى ينفق في مصالح المساجد الاخرى حسب ترتيب كثرة من يؤمها من المسلمين (منظومة العمل الفاسي ص 286 ، خ، ع، الرباط) .

افتى ابن جلال ، بشأن كراء الاحباس بأن لا تتجاوز مدة الكراء اربع سنوات اذا كان الحبس ارضا ، ومدة سنة ان كان دارا (ن. م. ص 291) .

الصناعة التقليدية :

1 – اذا ادعى صانع بانه قد رد الشيء المصنوع الى زبون ادعى عكس ذلك ، اعتبر كلام الزبون وحده ، سواءا توصل الصانع بالشيء المتنازع عليه أم لا ، وسواءا كان قد تسلمه بحجة ام لا (ن. م. ص 136) .

---

(5) م. م. مختصر في التاريخ ص 263 .

(6) ابن القاضي ، جلوة الاقتباس ، الافراني ، صفوة من انتشر ، و 48 ، الكتاني ، سلوة الانفاس 2 ، 60 عباس بن ابراهيم المراكشي ، اعلام 4 ، 171 .

2) ما دام بين يدي الصانع شيء صنعه هو ، ووقع نزاع مع زبونه هل دفع الثمن المطلوب ام لا ، فالقول قول الصانع (ن. م. و ص) .

مراجع حول ما جرى به العمل :

القاضي عياض : ترتيب المدارك ج 1 ، ص : 38 ــ 58 ، ابن خلدون مقدمة ، ص : 390 . المقري : نفح الطيب ج 2 ، ص : 93 ــ 94 . ابن غازي : الكليات : خ. ع. الرباط . د . 1729/3 . (ص : 107 ــ 148). عبد الرحمن الفاسي : نظم العمل الفاسي (خ. ع. د 522) . شرح العمل الفاسي : (خ. ع. الرباط) د 2081 ص : 274 ــ 369 . محمد الخضري : أصول الفقه ، ص : 272 ــ 273 .

الونشريسي وعبد الوهاب الزقاق ، وممن درسوا عليه ابو الحسن الفاسي وابن ابي نعيم .

ويذكر الافرني في « الصفوة » (7) ، انه شاهد نسخة من جذوة الاقتباس لابن القاضي وعلى هامشها تعليق لابن القاضي بخط يده يذكر فيه ان الحامدي كان يحفظ الفقه المالكي عن ظهر قلب ، وانه نبذ وراء ظهره الشريعة المحمدية ، فمع غزير علمه بالفقه كان يفتي بما تملي عليه شهوته دون أن يتورع من صنيعه ، فنال بذلك ثروة طائلة .

وفي ايام محمد المتوكل عين قاضيا بفاس ، ثم قاضيا للجماعة ، وهو منصب ظل يشغله حتى وفاته سنة 1003 هـ ــ 1594 م . قد دفن بمقبرة ابي زيد الهزميري بفاس ، وحضر جنازته محمد المامون بن المنصور .

3 ــ ابو القاسم علي بن مسعود الشطيبي قاضي الجماعة بمراكش (8) ولد سنة 933 هـ ــ 1526 م وكان ضليعا في الفقه ، جمع بين الخطابة والتدريس والقضاء الذي شغله سنين عديدة حتى وفاته سنة 1002 هـ ــ 1593 م .

---

(7) افرني ، صفوة من انتشر 48 .

(8) ن. م. و. 50 درة الحجال رقم 1338 ، نزهة ص : 276 ، قادري ، نشر ، 1 ، 24.

اما في السودان فنجد السعديين قد احدثوا منصب قاضي القضاة الذي كان صاحبه يستقر بتومبوكتو ، وكان تحت نظره سائر قضاة السودان (9) . وأول من شغل هذا المنصب ابو جعفر العاقل الصنهاجي الذي هو من مواطني البلاد المنحدرين من صنهاجة ، وكان السعديون احيانا قضاة من جنوب المغرب كأحمد الفيلالي واحمد بن سعدون الشيظمي (10)، وذلك لتقارب طبيعة الحياة والمناخ بين الجهات التي انحدروا منها والنواحي التي يعينون بها . فضلا عن قرب السودان نسبا .

ومن قضاة المغرب في غير المراكز المذكورة ، عبد الله بن عمر المطفري بدرعة ، واحمد بن العربي الغماري بمكناس (في عهد محمد المهدي) (11) ، وعبد الواحد الصديقي التازروالتي (في عهد المنصور)(12) وابومهدي عيسى بن عبد الرحمن السكتاني بتارودانت (في عهد زيدان) ، وكان قد تولى قضاء الجماعة بمراكش في عهد احمد المنصور (13) ، وابو زيد عبد الرحمن الغنامي الشاوي المدعو بسيدي بحو ، قاضي تامسنا (في عهد محمد الشيخ الاصغر بن زيدان) (14) .

وكان السعديون يهتمون بناحية توات اهتماما خاصا لمحاذاتها للقطر الجزائري الخاضع للنفوذ العثماني ، فيعينون بها عمالا وقضاة من ذوي العلم والكفاءة ، ومن بينهم ابو نجا سالم العصنوني الذي توفي في عهد الغالب (15) سنة 968 هـ - 1560 م ، ونظرا لما كان يضربه من مثل في الزهد والتدين ، فقد اسلم على يديه أهل القبلة وملكهم .

وحتى المراكز الصغرى لم تكن تخلو من قضاة على سعة من العلم كشفشاون التي تولى القضاء بها احمد بن حسن بن عرضون الذي جمع الى ثقافته الفقهية دراية كبيرة بالادب والنحو (16) ، ومن قضاة اغمات ، حسن

---

(9) نزهـة ، ص : 279 .
(10) عبد الرحمن السعدي ، تاريخ السودان ، ص : 308 .
(11) ابن زيدان ، اتحاف اعلام الناس ، 1 ، 304 .
(12) محمد البشير الفاسي ، قبيلة بني زروال ص : 11 .
(13) قادري مختصر التقاط الدرر ، ص : 36 (خ. ع.) الرباط .
(14) الناصري ، أستقصا ، 6 ، 61 ، 80 .
(15) ابن القاضي لقط الفرائد ص : 175 .
(16) ن ، م ، وص ، درة الحجال ، رقم 679 .

ابن مسعود الهبطي احد شراح كتب النوازل (17) ، ومن قضاة ازمور ابو القاسم الغساني تلميذ المنجور وعبد الواحد الحامدي ويحيى السراج (18)

ومن ابرز قضاة تطوان ، محمد الكراسي ، وهو فقيه اديب كان يحظى بتقدير اهل تطوان (19) ، وممن تولوا قضاء القصر الكبير الفقيه النحوي ابو العباس احمد بن عبد الرحمن التلمساني التيجاني (20) .

وأغلب قضاة المدن كان يمتد نفوذهم القضائي الى الضواحي ، وقد اورد القادري نص ظهير تولية ابي القاسم بن سودة كقاض بمكناس وضواحيها كما عين في نفس الوقت ناظرا لاوقاف مكناس ومدرسا بها (21).

ويتم تعيين القضاة والولاة بظهير يقرا في الجامع الاعظم (22) بمركز تعيينهم ، ونلاحظ ان جل القضاة في العصر السعدي جمعوا بين الثقافة الفقهية والادبية ، لان سوق الادب كانت رائجة في هذا العصر ، وهم بحاجة الى الادب في المجالس الخاصة ترفيها عن النفس ومسايرة لروح العصر ، فحتى كبار القضاة كالشطيبي والحامدي وابن عرضون كانوا يضعون قصائد تتناقض مع جدية شخصيتهم كقضاة ، وهكذا لم يعرف المغرب في عصوره الماضية تحررا في أسرة القضاء كالذي عرفه في العصر السعدي ، فقد كان ملوك الدولة ذوي عقل متفتح دون ان يتخلوا عن تقاليد البلاد المجيدة ، وكانوا على اتصال مستمر بممثلي ورعايا الدول الاوروبية التي كانت قد بدات تخطو بعض الخطوات في طريق النهضة الشاملة ، في الوقت الذي استقبلت فيه البلاد مزيدا من المؤثرات الحضارية بواسطة العنصر الموريسكي .

---

(17) درة الحجال ، رقم 375 .
(18) ن م ، رقم 1340 .
(19) محمد داود ، تاريخ تطوان 1451 .
(20) عبد القادر الفاسي ، ابتهاج القلوب ، ص : 123 .
(21) قادري ، نشر المثاني ، 1 ، 14 .
(22) ن م ، و ص .
(23) أفرني ، نزهة ، ص : 276 .

وقد كان لقضاة المراكز الرئيسية نواب يقومون مقامهم اما داخل هذه المراكز نفسها أو في الضواحي التابعة لمنطقة سلطانهم ، فكان يوجد نواب لهم في سلا ومكناس وتطوان وتامنارت وغيرها (24) .

ولا ريب ان اهم تجديد في الانظمة القضائية كان انشاء قضاء المظالم الذي ينظر في الطعون ضد احكام القضاة والولاة ، ويباشر المسؤول الرئيسي عنه مهامه بصفة مستمرة ، وقبل العصر السعدي نرى ان السلطان كان عليه ان يقوم هو نفسه بالنظر في هذا النوع من القضايا وعند الاقتضاء يعين من ينوب عنه ، غير ان النظر في المظالم لم يكن له الا نادرا مسؤول خاص قبل العصر الذي يهمنا ، وكان لا بد من حضور شهود محلفين او عدول موثقين لتزكية الشهادات التي يدلي بها من تطلب شهادته امام قاضي المظالم (25) .

واذا كان ملوك المغرب قبل القرن 10 هـ ــ 16 م يباشر اغلبهم قضاء المظالم بنفسه (26) ، فان السعديين قد جعلوا للمظالم ديوانا كانت مهامه في الواقع تقنية ادارية اكثر منها قضائية ، فجلهم استمر ينظر في المظالم بنفسه مع وجود هذا الديوان (27) .

وقد أورد الونشريسي ايضاحات قيمة عن قاضي المظالم وعلاقة المحتسب به وبالقاضي ، فذكر ان قاضي المظالم له صلاحية احالة القضية المعروضة عليه من جديد ، على نظر القاضي الذي فصل فيها او الذي له

حق النظر فيها ابتداء ، وليس بطلب من المحتسب الرجوع الى القاضي ، ولا الى قاضي المظالم ، غير ان من حق قاضي المظالم ان يصدر حكما وليس كذلك المحتسب (28) .

---

(24) ابن القاضي ، درة الحجال ، ارقام : 377 ــ 1271 ــ 1488 ، محمد داود ، تاريخ تطوان 1 ، 278 .

(25) ابن العباس ، اثار الاول ، و ، 43 .

(26) ابن خلدون ، التعريف ، ص : 871 .

(27) قارن (لافيس) بين القضاء الاوروبي السعدي في القرنين : 10 ــ 11 هـ / 16 ــ 17 م فقال : « في الوقت الذي كانت اروبا في العصر السعدي يحتفظ الملوك فيها وحدهم بحق الحكم في عدد من القضايا فان الملوك السعديين لا ينظرون الا في القضايا المرفوعة ضد رجال السلطة ، وهذا ما كان يدعى بقضاء المظالم » .

(28) الونشريسي ، مختصر المعيار ، ص 22 (خ. ع. الرباط) .

ومن قضاة المظالم في العصر السعدي :

1) علي بن سليمان التاملي الجزولي (29) الذي عده المقري في جملة العلماء والشعراء المعاصرين للمنصور .

2) ابو عمران موسى بن مخلوف الكنوسي في عهد عبد الله الغالب (30) .

3) ابن الفرديسي التعلبي بفاس ايام نيابة محمد المامون بها عن السلطان احمد المنصور .

اما الموثقون الذين كانوا في خدمة قاضي المظالم فيحملون لقب كتاب . بينما كان قاضي المظالم نفسه من اقرب كبار الموظفين الى الملك، وبعده قاضي الجماعة بمراكش ونظيره بفاس ، وكلاهما كان له سلطة ادارية ومعنوية على سائر القضاة التابعين لمنطقة نفوذه ، وباسم هؤلاء القضاة يشاركان في المجلس الاستشاري الذي هو « الديوان » .

ولما كانت قضايا المظالم الكبرى تحتاج الى نظر الملك نفسه ، فقد كانت تعرض في مجلس برئاسته يسمى مجلس المظالم الذي كانت احكامه لا ترد ، لانه يتألف من نخبة العلماء والقضاة والمفتين حتى ان الملك اذا توجه الى فاس اصطحب معه عددا من هذه الشخصيات بمراكش ليشتركوا مع نظرائهم بفاس في مجلس للمظالم برئاسته (32) .

وقد كان احمد المنصور من اشد ملوك السعديين اهتماما بالنظر في المظالم ، وكان يعقد مجلسه بمقصورة جامع القصبة بمراكش او بضريح السعديين ، ولم يكن يتخلف عن هذه المهمة حتى ايام اجتماع الديوان ، وكان ممن حضر مجلس المظالم بفاس ، محمد القصار وابو القاسم بن ابي نعيم (33) .

(29) المقري ، روضة الاس ، ص : 211 ، ابن القاضي درة الحجال رقم 1275 .
(30) م. م. مختصر في التاريخ ، ص : 263 (خ. ع. الرباط) .
(31) المراكشي ، الاعلام ، 2 ، 78 .
(32) ن ، م ، س ، 265 .
(33) ن ، م ، و ص .

وعلى الرغم مما في هذا التسلسل في المراجع القضائية وتوفر المصالح والهيئات المنكبة على تحقيق العدل وضمان النزاهة في الاحكام ، فان احمد المنصور اضاف الى ذلك مجموعة من المفتشين الذين كانوا يقومون بجولة سنوية يتعرفون فيها على مجرى القضاء بالاقاليم واوضاع الطبقات الشعبية بوجه عام (34) ، وكان المنصور يدرس تقاريرهم بعناية حتى يتتبع سير الاحكام والادارة بمملكته .

وكان منصب الافتاء يسند الى عالم متضلع في الفقه المالكي ، ويتولاه في احد المراكز الرئيسية بالبلاد حيث يكون بمثابة مستشار قانوني وله متسع من الوقت لتخريج الاحكام وتجميع الاراء الفقهية وترجيح ما يمكن ترجيحه منها بشان النوازل المعروضة عليه ، وقد عرف العصر السعدي ، عددا كبيرا من المفتين نذكر منهم على سبيل المثال :

1 — ابو القاسم علي بن خجو الحساني في الهبط (35) .

2 — يحيى بن محمد السراج النفزي تلميذ عبد الوهاب الزقاق(36)، وعبد الواحد الونشريسي ومحمد بن عبد الرحمن بن جلال وعلي بن عمران السلاسي بفاس (37) .

3 — محمد شقرون بن هبة الوجديجي التلمساني (38) وابو مالك عبد الواحد الشريف (39) ومحمد بن عبد الرحمن اليستثني (40) ، وعلي ابن ابي بكر الكتاني بمراكش (41) .

وكان عدد من هؤلاء المفتين يتمتعون بتقدير وعطف الملوك ، فالمفتي شقرون بن هبة الله كان له كرسي تدريس خاص بالقصر ايام الغالب ، حيث

(34) ابن القاضي المنتقى و ، 62 (خ. ع. الرباط) .
(35) ابن القاضي ، درة الحجال ، رقم 1441 .
(36) ن ، م ، س ، 647 .
(37) المقري ، روضة الاس ، ص : 332 .
(38) ابن القاضي ، لقط الفرائد ، ص : 177 .
(39) الافرني ، نزهة ، ص : 204 .
(40) ابن عسكر ، دوحة ، ص : 7 ، (خ. ع. الرباط) .
(41) ن ، م ، س ، ص : 63 .

يحضر دروسه الملك والامراء (42) ، وكان هذا العالم اكبر المفتين مقاما بالبلاد ايام الغالب ، وله السلطة على سائر المفتين بالمملكة .

ومن بين تلاميذه العديدين ابو العباس احمد المنجور وابن عسكر ، وابراهيم الشاوي المراكشي (43) .

وكان ابرز المفتين واكثرهم اطلاعا في العصر السعدي بوجه عام هو ابو عبد الله محمد بن قاسم القصار القيسي الغرناطي (44) ، وهو تلميذ ابن ابي نعيم رضوان وجار الله محمد خروف الانصاري (45) ، وقيل انه يرجع اليه الفضل في ادخال عدد من العلوم الى المغرب غير النحو والفقه وعلوم القرءان التي كان لها قصب السبق على سائر العلوم والفنون ، وهكذا نسب الى القصار والمنجور انهما ادخلا الى المغرب دراسة الاصول وعدد آخر من العلوم التي لم تكن تدرس به ، غير اننا سنبرز في الفصل الخاص بالحياة الفكرية ما كان للرياضيات والادب والتاريخ وعلوم الشريعة من اهمية فى العصر السعدي وما قام به من عمل في هذا الباب ، كثير من المدرسين والمؤلفين المعاصرين للقصار ، ولا ريب ان تجهيل المغاربة الى حدأتها مهم بانهم لم يكونوا يعرفون من العلوم الا الفقه والنحو وعلوم القرءان حتى جاء القصار ففتح الله عليهم بفضله من آفاق العلم ما لم يكونوا يعلمون ، انما هو من عمل العناصر الاندلسية العاطفة على القصار والمنجور .

وعلى الرغم من ضلاعة القصار في العلم فانه لم يكن يؤلف كتبا ، وانما كان يسجل ملاحظاته وآرائه في ورقات منفصلة عدت بالمئات ، وكانت وفاته سنة 1012 هـ ـ 1603 م بمراكش ، حيث دفن الى جانب الصوفي ابي العباس السبتي .

---

(42) ن م ص : 71 .
(43) المراكشي ، الاعلام ، 4 ، 191 .
(44) افرني ، صفوة ، و ، 9 ، محبي ، خلاصة الاثر 4 ـ 121 ـ عبد الكريم الفاسي تذكرة ، ص : 315 .
(45) ابو عبد الله محمد خروف عالم تونسي معاصر لابن القاضي ، وتعرض هو ايضا للاسر كابن القاضي لدى قراصنة البرتغال ثم افتدى فيما بعد ، واستقر بفاس واعتبر شيخا للجماعة (اي جماعة فقهاء المالكية) .

وقد كان يسمح لبعض الشخصيات القضائية ان يجمعوا بين منصب القضاء ومنصب الافتاء ، ومن بينهم عبد الواحد الونشريسي (ت 955 هـ) واحمد الزقاق (46) (991 هـ) وكان من الاستقامة بحيث لا تاخـذه في الحق لومة لائم (47) وجمع كل من يحيى السراج وابن جلال بين الخطابة والافتاء ، وكلاهما كان خطيبا بالقرويين .

كما جمع مفتي مراكش عبد الواحد السجلماسي (ت. 1003 هـ ـ 1594 م) بين الفتوى والتدريس ، وهو ممن شغلوا منصب القضاء ايضا ، فضلا عما كان له من تكوين سياسي وادبي ، وكانت وفاته بعدوة الاندلس بفاس ، وحضر جنازته (48) .

ومن الظواهر الاجتماعية في هذا العصر ، لجوء العامة الى المفتين فيما اشكل عليهم من شؤون الحياة ومعرفة حقيقة راي الشريعة فيها ، وكان من عادة المفتين احيانا ان يذكروا وجهين او ثلاثة لما يدلون به من احكـام الشريعة واراء الفقهاء حتى اثار ذلك انتقاد عبد القادر الفاسي الذي لاحظ ان المفتين كثيرا ما يدلون باقوال متناقضة منسوبة لمختلف الفقهاء، ولذلك يرى ان المفتي يجب ان يدلي في المسالة بوجه واحد ، وليس له ان يذكر للعامة قولين مختلفين ثم يدع لهم الخيار في الاخذ باحدهما ، لان هـذا الاختيار يضلله ويجعله يغلب شهوته على عقلـه بينمـا هو يبحـث عن العـكس (49) .

وكل اجتهاد او فتوى ينبغي ان يظل في اطار المذهب الرسمي الذي هو مذهب الامام مالك ، ومن تعدى المذهب استحقت عليه العقوبة في نظر احد كبار الفقهاء (50) ، كما ان كل حكم جرى به العمل لا يمكن التخلي عنه لصالح راي معـارض (51) .

(46) قـادري ، نشر ، 2 ـ 11 .
(47) ابن عسكر ، دوحة ، ص : 34 ، وقد وصف الونشريسي بنفس الوصف ، انظر : 32
(48) قـادري ، نشر ، 2 11 ، مختصر التقاط الدرر ، ص : 3 .
(49) ابو زيد الفاسي ، ازهار البستان ، ص : 296 ـ 297 (خ، ع، الرباط) .
(50) الزياتي ، الجواهر المختارة ، ص : 169 ، ويدخل في الحكم المذكور هنا العرف الذي هو عبارة عن التقاليد والعادات المحلية في عدد من الاشياء المتصلة بالحياة اليومية والعامة ، وقد لعب العرف دورا كبيرا في الاحكام القضائية بالمغرب ، فكلما تعذر وجود نص او قول في المذهب المالكي وجد القضاة في الاعراف المحلية مخرجا ما لم يتعارض مـع الشريعـة .
(51) زياتـي ن ، م ، ص .

والمفتي يمكن ان يتقاضى راتبه من بيت المال ، كما يمكن ان يتقاضى أجرة عن العقود العدلية التي يحررها ، وليس له ان يطلب اجرا ممن استفتاه ، والا اعتبر ما تقاضاه في هذه الحال رشوة (52) .

اما راتب القاضي ، فيؤخذ من بيت المال ، ما لم ينعدم بيت المال في البلد فيتولى السكان تأجيره جماعيا (53) .

وفيما يرجع الى مهمة الموثقين ، نجد امامنا وصفين متناقضين عن كفاءتهم ، احدهما لمرمول والثاني لاحد كبار كتاب المنصور ، والاول وصفهم بالنزاهة ايضا ، وقد عاش بين المغاربة عشر سنوات (54) ، اما الكاتب المشار اليه ، وهو محمد بن عمر الشاوي فقد نعتهم بعدم المقدرة والنزاهة (55) ، على ان رأي هذا الكاتب موضع نظر ، لان قضاة العصر السعدي عموما ، كانوا على درجة من العلم والمقدرة بحيث لا يمكن ان يقبلوا بجانبهم عدولا خالين من المعرفة بمهنتهم وليست لهم الصفات الاخلاقية المطلوبة على الرغم من التحفظات التي عبر عنها كثير من العلماء بشأن تحمل مسؤولية كهذه (56) .

ويرى ابن فرحون ان مهنة التوثيق تقتضي ضبط أحوال المعاش عند المسلمين في اطار الشريعة والمحافظة على اموالهم ونفوسهم والاطلاع على اسرارهم وأحوالهم ، كما تقتضي هذه المهمة ايضا ، الاتصال بكبار القوم ، بما فيهم الملوك ، والتعرف على حياتهم العائلية ، وبدون موثقين شهود عدل ، لا يمكن الحصول بيسر على مثل هذه المعلومات (57) .

ويجب ان يكون الموثق مسلما ، ورعا ، سليم العقل والحواس ، يعرف جيدا فقه التوثيق ، وله خط جيد واضح يقرأ من غير مشقة وبسرعة ، وليس غامضا ولا قابلا لخطأ في التأويل (58) .

---

(52) الونشريسي ، المنهج الفائق ، و 6 .
(53) زياني ، جواهر ، ص : 165 (خ ع الرباط) .
(54) 142 .
(55) الفرني ، نزهة ، ص : 270 .
(56) الونشريسي ، منهج ، و 2 (خ ع الرباط) .
(57) ن ، م ، و ص .
(58) ن ، م ، و ص السعدني الاتفاق ، ص : 436 (خ ع الرباط) .

ويضيف ابن بري الى هذه الشروط المطلوبة من الموثق ، ان يكون له اسلوب جيد ، ومعرفة تامة باللغة وقواعد الارث والحساب والصفات المتعلقة بالانسان وغيره (59) .

والواقع أن هذه الشروط قلما توفرت مجتمعة في العدول منذ عصور، فهم على العموم يكتفون بحفظ النصوص العدلية عن ظهر قلب ويكتبونها بصفةروتينية(60)،ولذلك يرى بعض الفقهاء(61) ان مهنة الموثق مهنة يجب ان لا يمارسها الا العلماء المشهود لهم بالكفاءة في التوثيق ، ومن كان لا يحرر العقود على الصورة المطلوبة ، ولا يعرف قواعد الفقه المتعلقة بمهنة التوثيق وجب منعه من ممارستها رعيا لمصلحة السكان .

وعلى الرغم من كل الاحتياطات التي كانت تتخذ في تعيين القضاة والعدول من بين الاكفاء علما وخلقا ، فقد عزى الى هيئة القضاة انها كانت تتساهل في تجاوز الحقوق الشرعية التي حولها الله للامة (62) .

وبالاضافة الى الدقة التي كان يجب ان تراعى في تحرير العقود تجنبا لكل غموض او سوء تاويل (63) ، يجب ان ترتبط فاتحة العقد بخاتمته من حيث الصياغة حتى لا يضحى بجزء منهما لحساب الجزء الآخر ، ويوخذ بعين الاعتبار ، العقد المؤرخ اكثر من غير المؤرخ ، ما لم يتأكد للثاني سابق، على يد شهود (65) .

ولا تقبل شهادة شخص واحد مهما كان صادقا ، حيث لا يصدر حكم بشهادة شخص واحد (66) كما لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين يمكن ان

(59) نقلا عن المنهج الفائق ، للونشريسي ، و ، 3 .
(60) الونشريسي – المنهج ، و ، 3 .
(61) المعدنـي – الاتفـاق : 435 – 436 .
(62) ن ، م ، و ص .
(63) الزياتـي – الجواهر ، ص : 104 .
(64) الونشريسي م ، س ، و ، 7 .
(65) الاتفـاق ، ص : 434 .
(66) دجراجي : نوازل ، ص : 355 ا (خ ع الرباط) .

يشهد لصالح المتهم او ضده قصدا ، وشهادة النساء في الشؤون النسوية والمالية مقبولة من امراتين عوض رجلين (68) .

اما اجرة الموثق فيؤديها الطرف المستفيد او الطرفان المتعاقدان اذا كان مستفيدين معا (69) .

وما تعارف الناس على أجرته من العقود فلا يحتاج الى اتفاق اولي مع الموثق ، ولا يحدد من الاجر مقدما الا ما يتعلق بالعقود ذاتالحجم الكبير او التي يتطلب تحريرها جهدا خاصا 70) .

وقد جرت العادة منذ قرون في بلاد المغرب عامة ، ان يشتغل أثنان من الموثقين في مكتب واحد ، وما تقاضاه كل منهما يقسم بالسوية بينهما (71) .

وفي العصر السعدي ، بل قبله بكثير كان نظار الاحباس قد اصبحوا يكونون هيئة شبه مستقلة عن القضاة ، لكن تعيينهم ظل الى هذا العهد موكولا للقاضي الذي ليس له حق عزل الناظر الا لمبرر يطلع عليه المعزول مقدما (72) . وقد اصبحت نظارة الاوقاف عبارة عن ادارة حقيقية لها موثقوها وسعاتها (73) .

ومن اسماء النظار الذين تزودنا بها الوثائق المعاصرة ، محمد الدقون (74) (ت 1005 هـ ـ 1596 م) وأحمد بن محمد الشيخ اللمطي ناظر احباس القرويين (ت 928 هـ ـ 1525 م) وعلي بن محمد الكفاد تلميذ ابي زيد الفاسي (ت 1051 هـ ـ 1641) .

---

(67) احمد زروق : شرح رسالة ابي زيد القيرواني ، ص : 281 ـ 282 .
(68) ن ، م ، وص .
(69) الونشريسي : منهج ، و ، 7 .
(70) الدرعي : نوازل الدرعي ، ص : 40 (خ ع الرباط) .
(71) الونشريسي ، م ، س ، و ، 8 .
(72) الدرعي م ، س ، ص : 70 .
(73) عبد الكريم بن المجذوب الفاسي : تذكرة ، ص : 317 و 398 ، وانظر ايضا : ميليو، احصاء الاحباس (بالفرنسية) ص : 45 .
(74) قادري : مختصر التقاط الدرر ، ص : 4 .

وقد انشئت نظارة خاصة بأوقاف الضعفاء والمساكين ، وكان الفقيه يحيى السراج من الشخصيات التي شغلت هذا المنصب (76) .

وبالرغم مما كان لهيئة القضاء من كرامة وتقدير في اوساط الدولة والامة فقد اقتصرت احكامها في العهد السعدي على الشؤون المرتبطة مباشرة بالدين وقوانين المذهب المالكي ، فقد صار للعمال والباشوات (محافظي المدن) والقواد (محافظي المراكز القروية) منذ العهد الوطاسي حق البت في جانب كبير من القضايا المدنية والجنائية حتى اقتصر القضاء بعد العهد السعدي على شؤون الزواج والطلاق والميراث (77) .

وكان القاضي يتمتع بسلطة خاصة فيما يرجع الى الاموال التي يتوفى عنها اصحابها دون ان يتركوا ورثة ، وحول هذا الموضوع اجاب محمد العربي الفاسي عن سؤال يتعلق باشخاص هلكوا في وباء سنة 1034 هـ — 1625 م ، ولم يتركوا ورثة ، ولا يوجد من يقوم على بيت المال في البلد وهم تركوا مالا فمن ينتفع به . . ان القاضي له الحق في التصرف في هذا المال لصالح سكان البلد ، فيفتدي منه الاسرى ويسلح الثغور ويبني القناطر ويجهز للجهاد ويقوم بالاعمال ذات المصلحة العامة (78) .

وكان بعض القضاة يكلفون بمهام استثنائية ، خصوصا على الصعيد السياسي (79) حيث لا ينفصل الدين عن السياسة لدى الدول المغربية ، وقد كان القضاة يتمتعون بنفوذ سياسي واسع فيما مضى ، اذ كانت استشارتهم امرا ضروريا ، وربما لا يوخذ قرار سياسي من غير موافقتهم ، ومن ذلك ان المامون الموحدي اعدم أمراء كثيرين وبقايا شيوخ الموحدين في المجالس السياسية باشارة القاضي المكيدي (80) ، وان المقري الجد اسندت اليه سفارة في العصر المريني (81) .

---

(75) ابن القاضي : لقط الفرائد ، ص : 168 .
(76) ابو زيد الفاسي ازهار البستان ، ص : 15 .
(77) قادري : نشر المثاني : 1 — 18 .
(78) الزياتي : جواهر مختارة ، ص : 165 .
(79) نزهة البستان ، ص : 204 .
(80) ابن زكور : المغرب المبين ، و ، 37 .
(81) أحمد بابا : نيل الابتهاج ، ص : 250 .

وانما بدا ابعاد القضاة عن الشؤون السياسية ايام بني وطاس (82) ثم كان لرأي العديد منهم رجحان في التدبير والتقرير أيام السعديين ، اما بصفة تلقائية او في ظل الاستشارات الرسمية ، وكانت الظهائر الخاصة بتعيينهم كقضاة ، تنص على اختصاصاتهم التي لا حق لغيرهم في مزاولتها، وحتى الامراء والرؤساء المنشقون عن السلطة المركزية حموا سلطة القضاة واوصوا هؤلاء بالعدل والنزاهة .

وحسب الونشريسي (83) فان الميادين التي لا يمكن ان يفصل فيها غير القاضي ، هي الوصايا والاوقاف الخاصة ، والطلاق والمنع ، والقسمة والميراث والحدود والجرح والقتل والتسجيل والاثبات (86) .

واضافة الى نواب القضاة في المراكز الحضرية او الضواحي ، كان يعين في الجهات القروية قضاة مسددون (87) ، واقب المسدد استعمل ايام الامويين بالاندلس ثم اقتبسه المرابطون بالمغرب ، اما بالنسبة لتنفيذ الاحكام الخاصة بالعقوبات الشرعية ، فحيث يوجد وال او قاض لا يمكن ان يباشر الامر بالتنفيذ غيره ، ما لم يقع منه تهاون ، فهناك من يرى ان تتحمل الجماعة تنفيذ العقوبات ، والمقصود هنا جماعة السكان المسلمين في البلد ، وهذا ما يراه الدرعي الذي يستند الى اقوال ابي عمران الفاسي وابي الحسن الصغير، غير أنه لا يجوز لسكان البلد ان يعينوا القاضي بمحض اختيارهم (88) ، ما لم تكن الدولة بدون ملك ، فان عقلاء الجماعة يمكنهم تعيين قاض (89) .

ويتعين على القاضي ان يلتزم قواعد اللياقة والسلوك الخاصة بطبقته، والتي تجعل منه شخصية جديرة بمسؤوليتها ، وهكذا ينبغي ان يستقبل

---

(82) الفشتالي : مناهل ، ص : 143 – 145 ، محمد البشير الفاسي : قبيلة بني زروال ص : 67 – 68 .
(83) ابو القاسم الزياني : قصة المهاجرين البلديين ، ص 477 – 478 .
(84) ن ، م ، و ص .
(85) الونشريسي : مختصر المعيار ، ص : 69 .
(86) الزياتي : جواهر مختارة ص : 122 .
(87) الزياتي : جواهر مختارة ، ص : 165 .
(88) الدرعي : نوازل ، ص : 41 ، الحوات البدور الضاوية ، ص : 146 – 147 .
(89) الرجراجي : نوازل ، ص : 351 (خ ع الرباط) .

القبلة في جلساته ، وعليه ان يبتعد عن التأنق الا في اللباس ، ولا ينبغي أن يجادل المتقاضين ، ولا ان يشتغل بالتجارة ، وعليه ان يعين موظفا يخبره بكل ما يقال عنه وعن احكامه من حسن او قبيح ، واذا تسلم خطابا من احد زملائه عليه ان يعمل بما فيه ، وعليه ان يعطي الكلمة للمدعي قبل المدعى عليه ، واذا تغيب الاول تلوم له واستفسره عن سبب غيابه ، ولا يؤجل استحضاره مدة تطول فيحصل الضرر للطرف الآخر ، ويطلب من القاضي العمل بالاعراف والعوائد المحلية ، وليبرهن عن اخلاصه لمهنته ينبغي له ان يكثر من قراءة الكتب التي ترتبط بمهنته ، وان يكثر من التقاليد وينسب الاحكام الى اصحابها من ثقات أهل العلم .

وليس من حق القاضي ان يصدر حكما تعجل فيه ، كما انه ليس ملزما بأن يطبق بالنص ما يرد في تقارير العدول .

وقد ضمنت كل هذه النصائح وغيرها من التوجيهات التي تهم قضاة العصر السعدي مخطوطا صغيرا لم ينشر (90) ، وعلى العموم فقد كان قضاة العصر يلتزمون بها .

ومن البدع التي ظهرت في هذا العهد واعتبرت غير مشروعة ، تقاضي اجرة عن الرسم بعد وضع خاتم القاضي عليه ، وعدم تسجيل المحاضرات التي تتضمن الاحكام القضائية في المراكز القروية (92) .

وقد شهد وظيف المحتسب انحطاطا ملحوظا في العصر الوطاسي ، لانه كان موضع مساومة حقيقية في البلاط ، ثم رد اليه اعتباره في العصر السعدي وان ظل المحتسب تابعا للقاضي ولكنه كان كناظر الاوقاف يتمتع باستقلال اداري في نطاق اختصاصه حتى يتاح له ان يطبق من غير تهاون، العقوبات المقررة ضد الباعة الذين لا يحترمون الاسعار المتفق عليها مع امناء الحرف الذين يختارهم ذوو المهن لتمثيلهم بكل حرية لدى السلطات المختصة ، وكان مفروضا على الباعة ان يضعوا في ادوات الوزن والقياس والكيل علامة خاصة تلزمهم بها الادارة حتى يسمح لهم باستعمال الادوات ،

(90) الدرعي ن ، م ، س ، ص : 59 (خ ع الرباط) .
(91) المستاري : حديقة القضاة ، ص : 1 ـ 11 (خ ع ، الرباط) .
(92) الزياتـي : جواهر مختارة ، ص : 164 .

المذكورة في تجارتهم ، كما ان الموازين تخضع لضوابط معينة من حيث حجمها ومحتواها (93) .

ان المؤلف الصغير الذي يزودنا بهذه المعلومات (94) يفيدنا ايضا بتوضيحات عن غش الباعة احيانا ، حيث يمزجون الدقيق بمسحوق العظام او الرخام ، كما ان باعة الخبز يكثرون الملح فيه عند عجنه حتى يثقل وزنه (95) .

واقتضت حركة التجارة في الرقيق تدخل المحتسب لحل المشاكل المتصلة بها ، وهكذا كان المحتسب يلزم من يملك رقيقا ، ان يحترم حقوقهم سواء كانوا رجالا ام نساء في الطعام ، والعمل على قدر مستطاعهم، ولنفس الغرض كان يتدخل لصالح الدواب ايضا .

ان هذه النظرة عن القضاء السعدي توضح لنا على الاقل مميزات هذا القطاع الذي ربما كانت له امتيازات اكثر من قبل ، ولكن القضاء ظل في العصر السعدي أساسا حقيقيا لضبط الاوضاع الاجتماعية لدى شعب يتشبث تشبثا عميقا بتعاليم دينه (96) .

ابراهيم حركات

---

(93) عبد الرحمن الفاسي : منظومة في الحسبة ، ص : 4 ـ 9 (خ ع ، الرباط) .
(94) ن ، م ، و ص .
(95) ن ، ز ، م ، 10 ـ 11 .
(96) التعليق رقم 4 (ص 2 من هذا البحث) ، يلحق به من محتوى النص ، الفقرات التالية : وفيما يلي (ص 3 من البحث) الى بقوانينها ، ن. م. ص 117 . ثم الفقرات ، من عنوان : الاحباس ، (ص 4 من البحث) الى اصول الفقه ص 272-273. مع الاعتذار من صاحب الدراسة الذي لا يد له في هذا الخلط .





للأستاذ السعيد بوركبة



توطئـــة :

مما لا شك فيه ، ان الشريعة الاسلامية تعتبر أكبر اتساعا واكثـر عمقا من مختلف الشرائع الاخرى . ونظرا لذلك ، فهي تشتمل على ثروة هائلة خاصة في الميدان الفقهي ، وأن الفقهاء قد حبوا هذا الميدان مزيدا من العناية والتحليل . وان هذه العناية جعلت الفقه الاسلامي يتبوأ منزلة عظمى في نطاق التشريع الاسلامي ، وفي نطاق التقنين الحديث .

ومن بين المباحث التي عالجها الفقه الاسلامي : مبحث الغبن .

وبما ان الغبن كثيرا ما يقع في المعاملات التجارية ويتسبب في اضرار فادحة لدى بعض الافراد ، فقد عالجه الفقه معالجة دقيقة وضبط قواعده حتى يقي الافراد والمجتمع من غوائله ، فتستقر بذلك الاوضاع التجارية وتسود الثقة ، والاطمئنان في مضمار التعامل ..

ونكشف ظاهرة « الغبن » كشفا بينا ، لا بد من تبيانها ، سواء من وجهة الشريعة الاسلامية ، او من وجهة القانون الوضعي .

اولا : الغبن في الشريعة الاسلامية :

قبل ان أتناول الغبن من حيث ماهيته وانواعه . يجدر بي ان ارجع به الى منبعه الاصيل من القرءان الكريم ، فقد قال الله سبحانه وتعالى :

« يوم يجمعكم ليوم الجمع ، ذلك يوم التغابن » .

فبين سبحانه بأن اليوم الذي يجمع فيه الناس قاطبة ، هو يوم التغابن ، ويريد به : يوم القيامة .

والتغابن يقع بين طائفتين من الناس: ـ طائفة غابنة ـ،وهي الرابحة. ـ وطائفة مغبونة ـ ، وهي الخاسرة .

وقد تعرض المفسرون لتحليل يوم التغابن ، بشكل مفصل ، ومن بينهم : أبو عبد الله الانصاري القرطبي (1) حيث قال :

« ذلك يوم التغابن اى يوم القيامة ، وسمي يوم القيامة بيوم التغابن ، لانه غبن فيه اهل النار أي ان اهل الجنة اخذوا الجنة ، واخذ اهل النار النار عن طريق المبادلة فوقع الغبن لاجل مبادلتهم الخير بالشر ، والجيد بالرديء ، والنعيم بالعذاب .

يقال غبنت فلانا اذا بايعته وشاريته ، فكان النقص عليه ، والغلبة لك، وكذا أهل الجنة واهل النار »» » .

كما تعرض له بالتحليل ابو بكر بن العربي (2) فقال :

« ... استدل علماؤنا بقوله تعالى : « ذلك يوم اتغابن » على انه لا يجوز الغبن في معاملة الدنيا ، لان الله خصص التغابن بيوم القيامة ، فقال : « ذلك يوم التغابن » ، وهذا الاختصاص يفيد انه لا غبن في الدنيا ، فكل من اطلع على غبن في بيع ، فانه مردود ، اذا زاد على الثلث ، واختاره البغداديون ، واحتجوا عليه بوجوه :

منها قوله صلى الله عليه وسلم لحبان بن منقذ :

« اذا بايعت ، فقل : لا خلابة ، ولك الخيار ثلاثا » .

(1) في تفسيره : « الجامع لاحكام القرءان » ج 18 ص : 136 ، الآية 9 من سورة التغابن.
(2) احكام القرءان ، ج : 4 ص : 1804 ـ 1805 .

ويراد بالخلابة : الغبن والخديعة ، ثم زاد ابن العربي قائلا :

« ان الغبن في حكم الدنيا ممنوع باجماع في الدنيا ، اذ هو من الخداع المحرم شرعا في كل ملة ، لكن اليسير منه لا يمكن الاحتراز منه لاحد ، فمضى في البيوع ، اذ لو حكمنا برده ، ما نفذ بيع ابدا ، لانه لا يخلو منه ، حتى اذا كان كثيرا امكن الاحتراز منه ، فوجب الرد به .

والفرق بين القليل والكثير أصل في الشريعة معلوم ، فقدر علماؤنا الثلث لهذا الحد ، اذ رأوه حدا في الوصية وغيرها ، ويكون معنى الآية على هذا : ذلك يوم التغابن الجائز مطلقا من غير تفصيل ، او ذلك يوم التغابن الذي لا يستدرك ابدا ، لان تغابن الدنيا يستدرك بوجهين : اما برد في بعض الاحوال على قول بعض العلماء .

واما بربح في بيع آخر ، وسلعة أخرى ، فأما من خسر الجنة ، فلا درك له ابدا (((» .

تلكم كانت نظرة موجزة عن تحليل قوله تعالى : « ذلك يوم التغابن » . والآن ندخل الى صلب الموضوع :

ماهية الغبن :

ان الغبن في أصله اللغوي ، مأخوذ من قولهم : غبن الثوب اذا ثناه نخاطه لاجل تضييقه ، او تقصيره (3) .

ثم استعمل في معنى النقصان والخداع ، يقال : غبنه في البيع ، خدعه ونقصه .

واما تعريفه من حيث الاصطلاح الفقهي ، فقد عبر عنه الاستاذ مصطفى الزرقاء بقوله :

(3) المدخل الفقهي العام ، ج : 1 ص : 407 وما بعدها ، لمؤلفه الاستاذ مصطفى الزرقاء.

« أن تطغى مصلحة أحد المتعاقدين على مصلحة الآخر ، بحيث لا يكون توازن بين ما يأخذ وما يعطي » (4) .

وبالنظر الى هذا التعريف ، نتلمس في ثناياه : عنصرا هاما في الظاهرة الغبنية ، وهو انعدام التوازن بين الاعطاء والاخذ من احد المتعاقدين نحو الآخر ، وهذا ان دل على شيء ، فانما يدل على الخسارة الكبرى التي تلحق احدهما ، فتؤدي به الى الافلاس في حياته المادية ، ومن هنالـــك اعترض المشرعون فقوموا هذه المعاملة المنحرفة التي تستهدف ابتلاع ما عنـــد الغير من ثروات ومتاع ، وتجعله معرضا للتلف والضياع .

فاذا تبين لنا مما سبق مفهوم الغبن لغويا واصطلاحيا ، فيحق لنا ان نتساءل عن مقدار الغبن الذي يؤثر في المعاملة بين الاطراف ؟

فهل هو اليسير ، او هل هو الغبن الفاحش ، او هما معا ؟؟ وهـــذا يجرنا بالضرورة الى التعرض لذكر انواعه :

انـــواع الغبـــن :

اغلبية المراجع الفقهية في الشريعة جعلت الغبن نوعين ، وقل منها تلك التي جعلته ثلاثة أنواع كما في القوانين الفقهية لابن جزي .

فما هو الغبن اليسير اذن ؟ وما هو الغبن الفاحش ؟

1 ـ الغبـــن اليسيـــر :

« ان الغبن اليسير هو الذي لا يؤثر في المعاملات ، ولا يجعل لمن وقع عليه أي حق في فسخ العقد ، او طلب التعويض عنه ، والا لوقع الناس في حرج شديد ، الا ما توجبه رعاية مصلحة طوائف من النـــاس ... ولا يغتفر فيما يأتـــي :

(4) في كتابه : المدخل الفقهي العام ج : 1 ص : 407 ـ الطبعة الاولى 1378 هـ ـ 1958م.

1 ـ بيع المريض في مرض الموت بعض ما يملك بغبن يسير اذا كان عليه دين مستغرق ، فبعد موته يكون للدائنين حق الفسخ او ان يدفع المشتري الفرق .

2 ـ بيع المحجور عليه للدين المحيط بما يملك ، لا ينفذ الا ان يجيزه الدائن او يدفع المشترى الفرق ، والا بطل البيع وصار الى الفسخ والالغاء (5) .

وقد عرف بعض الفقهاء الغبن اليسير بقوله :
« هو ما لا يتجاوز حدود التفاوت المعتاد بين الناس في الاسعار ، كما لو بيع شيء بعشرة دراهم ، ولو عرض على اهل الخبرة يقدره بعضهم بعشرة ، وبعضهم بتسعة » (6) .

2 ـ الغبن الفاحش :

والغبن الفاحش كما أورده بعضهم ، هو :

« ما لا يدخل تحت تقويم المقومين ، كما اذا اشترى ـ احد ـ سلعة بعشرة فقومها اهل الخبرة بخمسة ، وبعضهم بسبعة ، ولم يقل احد انها بعشرة ، فالثمن الذي اشتريت به لم يدخل تحت تقويم احد ، اما اذا دخل تحت التقويم ، فأن قال بعضهم بثمانية ، وبعضهم بسبعة ، وبعضهم بعشرة ، فانه لا يكون غبنا ، لان السعر الذي اشتريت به ، قال به بعضهم ، وقد دخل تحت التقويم » (7) .

وقد سلك الاستاذ الزرقاء في تحديد الغبن الفاحش هذا المسلك ، فقال :

(5) الفقه الاسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ص : 406 ، ط. 3 ، سنة 1377 هـ ـ 1957 م ، انظر هنا مزيداً من الايضاح والتحليل . .
(6) المدخل الفقهي العام للاستاذ مصطفى الزرقاء ، ج : 1 ص : 407 ، مطبعة الحياة ط. 3 .
(7) كتاب : الفقه على المذاهب الاربعة للاستاذ عبد الرحمن الجزيري ج : 2 ، ص : 283 ، ط. 6 .

« ان الغبن الفاحش هو ما يتجاوز حدود التفاوت المعتاد في الاسعار، كما لو كان الشيء المبيع بعشرة . فيقدره بعض الخبراء بثمانية ، وبعضهم بتسعة ، او سبعة ، بحيث لا تدخل العشرة في تقدير احد من الخبراء » .

وزيادة في التحديد والايضاح ، فقد لاحظ :

« بأن متأخري فقهاء المذهب الحنفي لجأوا ـ ضبطا للمقاييس القضائية ـ الى تحديد الغبن الفاحش بما يعادل نصف عشر القيمة في العروض المنقولة ، والعشر في الحيوان ، والخمس في العقارات ، فما بلغ الغبن في المواطن التي له فيها تأثير ، يراد به الغبن الفاحش » (8) .

واذا علمنا مقدار الغبن اليسير ، ومقدار الغبن الفاحش ، فان هذا يجعلنا ، نتساءل عن أي منهما يؤثر في التعامل بين الناس ، فهل هو اليسير ؟ ام هل هو الغبن الفاحش ؟؟ .

واذا كان هو الغبن الفاحش ، فهل يؤثر فيه حالة كونه مجردا عن اي قيد من القيود ، او لا بد ان يكون مقرونا بتغرير او شبهه ؟؟

كما نتساءل ايضا عن حكم الفاحش المجرد ، هل يستوجب البطلان او لا ؟ واذا كان لا يستوجبه ، فهل هناك حالات استثنائية ؟؟

وكذلك نتساءل هل الغبن في الشريعة الاسلامية يعد عيبا من عيوب الرضى اولا ؟

وجوابا عن هذه التساؤلات ، فانه يجب علينا القاء بعض الاضواء على تأثير الغبن في التعامل ، سواء كان هذا الغبن يسيرا ام فاحشا ؟؟

1 ـ تأثير الغبن اليسير في التعامل :

سبق القول بأن الغبن اليسير لا تأثير له في المعاملات .

(8) المدخل الفقهي العام ـ مصطفى الزرقاء ، ج : 1 ، ص : 403 ، الهامش : 2 .

وقد حلل المشرع الارباح بين الناس في مختلف المبيعات حتى يكون رواج في الحياة الاقتصادية وحتى ينتفع بعضهم من بعض ، وفقا لما جاء فى الحديث :

« دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض » .

ولولا هذه الارباح لوقعت ازمة خانقة في الاسواق ، وتسبب ذلك في ركود شامل ، ووقع الناس في حرج شديد !!

ويستثنى من هذا امران : لا يجوز الغبن اليسير فيهما ، رعاية لمصلحة طوائف من الناس وهما :

ا ـ بيع المريض في مرض موته بعض ما يملك بغبن يسير اذا كان عليه دين مستغرق ، فبعد موته يكون للدائنين حق الفسخ ، او ان يدفع المشتري الفرق .

ب ـ بيع المحجوز عليه للدين المحيط بما يملك ، لا ينفذ الا ان يجيزه الدائن ودفع المشتري الفرق ، والا بطل البيع وصار الى الفسخ والالغاء (9) .

2 ـ تاثير الغبن الفاحش في التعامل :

ونحلل هذه النقطة وفقا لما ورد في المذاهب الاربعة من الفقه الاسلامي :

اولا : في نطاق المذهب المالكي :

ان الغبن لا يؤثر في التعامل ، وبالتالي لا يرد به المبيع في الربح ، ولو كان كثيرا فوق العادة الا في امور ، منها :

(9) الفقه الاسلامي ، للدكتور محمد يوسف موسى ، ص : 409 ـ 410 .

1 - « ان يكون البائع او المشتري بالغبن الفاحش وكيلا او وصيا.. فللموكل ، او المحجور عليه ان يرد المبيع » .

« فان باع كل من الوكيل ، او الوصي ، او اشتريا بغبن فاحش ، فان بيعهما ، أو شراءهما يرد ، فللموكل او المحجور عليه ان يرد السلعة المبيعة او المشتراة ، شريطة ان تكون قائمة لم تتغير ، فان تغيرت فان لهما الحق في الرجوع على البائع بالزيادة التي وقع الغبن فيها ، فان تعذر الرجوع على البائع كان لهما الحق في الرجوع بذلك على المشتري ، وهو الوكيل » .

2 - « أن يستسلم المشتري للبائع كأن يقول له : بعني هذه السلعة كما تبيعها للناس ، او يستسلم البائع للمشتري ، كأن يقول له : اشتر مني كما تشتري من الناس ، فانه في هذه الحالة اذا غبن البائع المشتري او العكس كأن يقول له : ما تساوي هذه السلعة من الثمن لاشتري به ، او ابيعها به ؟ فاذا أخبره بنقص او زيادة ، كان له الحق في رد السلعة » (10) .

ثانيا : في نطاق المذهب الحنبلي :

لا يرد المبيع بالغبن الفاحش عند الحنابلة الا في ثلاثة امور :

1 - تلقي الركبان .

2 - بيع النجش .

3 - كون البائع او المشتري لا معرفة لهما بالاسعار ولا يتقنان المماكسة .

1 - أما عن تلقي الركبان ، فمعناه : ان يخرج الشخص الى ضاحية البلد ، ليتلقى القادمين ببضائعهم من القرى والبوادي الى المدينة ، فيشتري منهم ما يحملونه الى السوق ، ويبيعهم ما يريدون شراءه ، فان

(10) الفقه على المذاهب الاربعة : تاليف عبد الرحمن الجزيري ، ج : 2 ص : 284 .

غبنهم بالنسبة الى سعر السوق ، كان لهم الخيار في ابطال العقد في الاجتهاد الحنبلي ، ولم يتخذ معهم شيئا من اساليب الخداع .

وجه الامام احمد بن حنبل : ما اخرجه مسلم في صحيحه من ان النبي صلى الله عليه وسلم : « نهى عن تلقي الركبان ، وجعل لهم الخيار اذا هبطوا الى السوق ، فوجدوا ان من تلقاهم فباعهم ، او ابتاع منهم ، قد غبنهم » (11) .

كما ورد النهي عن تلقي الركبان في حديثين آخرين ، وهما :

1 ـ عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليم وسلم ، قال :

« لا تلقوا الركبان ولا يبع حاضر لباد » ، رواه الخمسة ، وفي رواية :

« فان تلقاه انسان فابتاعه ، فصاحب السلعة فيها بالخيار ، اذا ورد السوق » .

2 ـ ولمسلم والترمذي :

« لا يبع حاضر لباد ، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض » .

2) وأما بيع النجش ، فمعناه : الزيادة في البيع ، بأن يزيد الشخص في السلعة على قيمتها من غير ان يكون له حاجة بها ، ولكنه يريد ان يدفع غيره في شرائها ، وهو حرام نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فقد روى في الموطأ عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم :

(11) من كتاب التاج الجامع للاصول في احاديث الرسول ، تاليف الشيخ منصور علي ناصف ، جـ : 2 ، ص : 206 ـ 207 .

« نهـــى عن بيـــع النـــجش » .

فان كان البائع متواطئا مع الناجش كما يفعل بعض التجار ، فان الاثم يكون عليهما معا ، والا فان الاثم يكون على الناجش وحده ..

اما اذا لم تزد السلعة على قيمتها ، فانه لا يكون حراما (12) .

3) ان يكون البائع او المشتري لا يعرفان الاسعـــار ولا يتقنـــان المماكسة ، فاذا كانا يعرفان ذلك ، ويتقنان المماكسة فانه لا حق لهمـــا في رد المبيع ، ولو غبنا غبنا فاحشا .

ثالثــا : في نطاق المذهب الحنفي :

وبالرجوع الى ما اورده الدكتور السنهوري ، نجده يقول في هـــذا الصدد بعد كلام (13) : « ان الفقه الاسلامي في اكثر مذاهبه لا يعتد بالغبن ولو كان فاحشا ، الا اذا صحبه تغرير او تدليس ، وهو في اكثره يضحـي باحترام الارادة في سبيل استقرار المعاملات . وهـــذا هو شان اكثـــر الشرائع الغربية ، قل ان تجد شريعة منها تعتد بالغبـــن الا في حـــالات نـــادرة » .

وزاد موضحا الكلام على دعوى الغبن ، فقال نقـــلا عن رسالـــة ابن عابدين (14) : « واما دعوى البالغين الغبن ، وفسخهم البيع به ، ففيـــه اقوال ثلاثـــة :

أ ــ قيل : تصح ، ويفسخ مطلقا .

ب ــ وقيـــل : لا ، مطلقـــا .

ج ــ وقيل : بالتفصيل ، ان غره نعم ، والا فلا .

---

(12) الفقه على المذاهب الاربعة للاستاذ عبد الرحمن الجزيري ، ج : 2 ، ص : 283 .

(13) في كتابه : مصادر الحق في الشريعة الاسلامية ، ج : 2 ، ص : 133 ــ 135 .

(14) تدعى : « تحبير التحرير في أبطال القضاء بالفسخ بالغبن الفاحش بلا تغرير » .

وبه افتى اكثر العلماء رفقا بالناس ،، ثم قال بعد كلام ، ويخلص مما تقدم : ان الصحيح الذي يفتي به في المذهب الحنفي هو ان الغبن الفاحش اذا صحبه تغرير جاز الرد به ، وان لم يصحبه تغرير فلا رد ،، وهذا ما لم يقع الغبن في مال المحجور ، او في مال الوقف ، او بيت المال، فيرد بالغبن الفاحش ولو لم يوجد تغرير » .

ومؤدى ما في هذه الفقرة الاخيرة هو ما ورد في المجلة ايضا ، المادة 356 ورد فيها :

اذا وجد غبن فاحش ، ولو لم يوجد تغرير ، فليس للمغبون ان يفسخ البيع ، الا انه اذا وجد الغبن وحده في مال اليتيم لا يصح البيع ،، ومثل الوقف وبيت لمال حكمه حكم مال اليتيم ، على انه يجب لفت النظر الى ان الفقهاء : « قد اتفقوا على ان الغبن الفاحش وان لم يصحبه تغرير ، يؤثر بالبطلان او الفساد على الاقل في العقود التي ترد في أموال المحجور عليهم ، او الاوقاف ، او بيت المال ، وذلك لما فيه من المصلحة للذين يتولون امورهم بأنفسهم ، فلا يستطيعون ان يحتاطوا حتى لا يقعوا في الغبن ، وليس من المستطاع ان نطلب ذلك منهم » (15) .

رابعا : في نطاق المذهب الشافعي :

ورد في كتاب الفقه على المذاهب الاربعة ان الشافعية قالوا :

« بأن الغبن الفاحش لا يوجب رد المبيع متى كان خاليا من التلبيس، سواء كان كثيرا او قليلا ، على ان من السنة ان لا يشتد البائع والمشتري حتى يغبن أحدهما صاحبه ، وقد عرفت أن من يتلقى الركبان ، فيشتري منهم بغبن ، فان شراءه لا ينفذ ، ولهم الحق في الرجوع » (16) .

---

(15) مصادر : الحق في الشريعة الاسلامية للدكتور السنهوري ج : 2 ، ص : 135 .
(16) تاليف الجزيري عبد الرحمن ج : 2 ، ص : 235 .

وخلاصة ما سبق في حكم الغبن الفاحش :

1) ان الحنفية والشافعية يردون المبيع بغبن فاحش متى كان التلبيس .

2) وان الحنابلة لا يردون المبيع بغبن فاحش زيادة او نقصا الا في امور ثلاثة :

أ ـ حالة تلقي الركبان[45]

ب ـ حالة بيع النجش[46]

ج ـ حالة كون البائع والمشتري يجهلان الاسعار ، ولا يحسنان المماكسة[47]

3) وان المالكية لا يردون المبيع بغبن فاحش الا في ثلاثة احوال :

أ ـ حالة كون البائع او المشتري بالغبن وكيلا او وصيا[48]

ب ـ حالة الاستسلام ، وهي استسلام المشتري للبائع في قوله له : بعني كما تبيع للناس ، او اشتر مني كما تشتري من الناس ، فكل من غبن منهما غبنا فاحشا ، كان له الحق في رد المبيع[49]

ج ـ حالة الاستئمان ، وسواء كان الاستئمان من البائع نحو المشتري ، او العكس[50]

وتجب الملاحظة في ان الذي جرى به العمل في المغرب هو ان الغبن يؤثر في التعامل متى كان الثلث فأكثر ، وسنتبين هذا فيما بعد[51]

هل يعد الغبن المجرد عيبا من عيوب الرضى ؟

لقد أورد الزرقاء في معرض كلامه على حكم الغبن المجرد ومستثنياته ما ياتي :

« ان الغبن الفاحش وحده في العقود لا يعيب الرضى ، ما لم يصاحبه شيء من الخلابة (التدليس) وعلى هذا استقرت معظم الاجتهادات ، على ان الغبن المجرد عن خديعة ، لا يدل الا على تقصي العاقد المغبون في تحري الاسعار ومعرفة البدل العادل ، ولا يدل على مكر من العاقد الآخر »، وان الحالات الاستثنائية التي يعتبر فيها الغبن المجرد عيبا في الارادة ذكر عنها : « بأن لاجتهاد الحنفي وغيره قد استثنى ثلاثة مواطن يمنع فيها الغبن الفاحش » . ولو كان مجردا لم تصحبه خلابة ، وهذه المواطن ، هي :

1) **حقوق اليتيم .**

2) **الوقف .**

3) **بيت المال .**

كما ذكر ايضا بأن الاجتهاد الحنفي ، قد استثنى حالتين يعتبر فيهما الغبن المجرد عن الخلابة عيبا في رضى المغبون ، يسوغه ابطال العقد ، وهما :

1 ـ **حالة الشخص المسترسل .**

2 ـ **حالة تلقي الركبان .**

اما الشخص المسترسل ، فهو من يستسلم من بائع ، أو مشتر الى المتعاقد معه ، وهو جاهل بالسعر ، فاذا غبنه في السعر كان للمسترسل خيار الابطال ، لقول الرسول عليه السلام : « غبن المسترسل ظلم » .

كما أورد بأن فقهاء المذهب المالكي قد أجمعوا على ان غبن المسترسل اذا كان فاحشا ، فانه يعيب ارادته ، ويوجب له خيار الابطال (17) .

واما حالة تلقي الركبان ، فقد تقدم الكلام عليها .

(17) المدخل الفقهي العام للاستاذ مصطفى الزرقاء ج : 1 ، ص : 417 ـ 419 .

متى يقام بالغبن ؟

هناك عدة طرق للقيام بالغبن ، فقد اورد التاودي منها ثلاثا (18) :

1) ماورد في « التوضيح » عن ابن عبد السلام قال : « مشهور المذهب المالكي : عدم القيام بالغبن ، وظاهره : الاطلاق ، ولو استأمنه ، وبه قرر الطخيخي قول المختصر ، « ولا بغبن ولو خالف العادة » .

2) للمازري : لا رد الا ان يستسلم اي أخبره بجهله ، وانه غير عارف بالقيمة .

3) لابن رشد : أن استأمنه ، فله القيام بالاجماع ، كما لو قال : اشتر مني كما تشتري من الناس .

وان وقع على المكايسة فلا قيام اتفاقا » .

واذا تأملنا ما أورده ابن عبد السلام من ان مشهور المذهب المالكي : عدم القيام بالغبن ، ولو استأمنه ، فنجد ان فيه نوعا من المخالفة لما سبق ان بيناه من ان المالكية يقولون بالغبن في ثلاثة أشياء ، منها : حالة الاستئمان ،، الخ .

واذا تكشفت لنا طرق القيام بالغبن ، فانه يحق لنا ان نتساءل : هل هناك شروط أساسية للاعتداد بالغبن ، أو لا حاجة الى هذه الشروط ؟
الواقع انه ــ بالاضافة الى الطرق السابقة ــ لا بد من توفر ثلاثة شروط :

1 ــ ان لا يتجاوز على الظاهرة الغبنية في حالة القيام بالغبن عام .
2 ــ ان يكون الغبن راجعا الى جهل المغبون في قيمة المبيع .
3 ــ ان يقع الغبن بالثلث فما زاد .

---

(18) حاشية التاودي ابن سودة على تحفة الحكام لابن عاصم الغرناطي ، الطبعة الحجرية .

وهذه الشروط الجوهرية كلها وردت في تحفة الحكام لابن عاصم اذ يقول :

ومن بغبن في مبيع قاما فشرطه الا يجوز العاما
وان يكون جاهلا بما صنع والغبن بالثلث فما زاد وقع

من خلال هذه النظرة الموجزة عن الغبن في الفقه الاسلامي تتبين لنا عظمة الاسلام ، وثروته الفقهية ، واتساع أفقه في مختلف الميادين ، وخاصة منها ميدان التشريع .

والآن نتساءل : هل كان حظ القانون الوضعي بالنسبة لظاهرة الغبن مثلما هو الشأن في الشريعة الاسلامية ، او كان يزيد ، او ينقص عنها ؟؟

والجواب عن هذا هو ما سنعالجه بالتحليل فيما يأتي :

ثانيا : الغبن في القانون الوضعي :

ولكي نتحدث عن الغبن في النطاق القانوني ، لا بد لنا ان نتعرض لتعريفه ، كما نتعرض للغبن في القانون المغربي ، وهل اقتصر هذا على النظرية المادية فيه ، او تعداها الى النظرية النفسية ، ثم بعد ذلك نتطرق الى تطور الغبن ، كما نتطرق الى ذكر عناصر الغبن الاستغلالي وشروطه ، ثم نردفه بالكلام على معيار التفرقة بين النظريتين : المادية والنفسية ، ونختم الكلام بالجزاء الذي يترتب على الغبن الاستغلالي .

تعريف الغبن في القانون :

ان معظم الدراسات الفقهية في اطار القانون المدني ، تناولت الغبن بالتعريف ، وهي وان كانت تتفق من حيث المعاني ، فهي تختلف من حيث الالفاظ والمباني ، وكمثل على ذلك ، أسوق ما أورده بعض المؤلفين :

1) أورد الدكتور مامون الكزبري تعريفا له ، فقال :

« الغبن : هو التفاوت وانتفاء التوازن بين ما يعطيه العاقد ، ومـــا ياخذه ، مقابل ما يعطيه في عقود المعاوضة » (19) .

2) ساق الدكتور سليمان مرقس فيه ما يلي :

« الغبن : هو عدم التعامل بين التزامات كل من العاقدين في العقد الملزم للجانبين » (20) .

3) وساق الدكتور احمد شكري الكلام على تعريفه ، فقال :

« الغبن : هو عدم التعادل بين ما يعطيه العاقد ، وما ياخـــذه » او « هو الضرر المادي الذي يصيب المتعاقد ، لانعدام التعـــادل بين مـــا يعطيه ، وبين ما يأخذه » (21) .

وبتركيز النظر في هذه التعاريف ، نجد الغبن يتالف من عنصريـــن اثنيـــــن :

1) **انتفاء التعادل بين الاعطاء والاخذ بالنسبة للعاقدين .**

2) **كون الغبن في اطار النظرية التقليدية او المادية يقع في بيـــع المعاوضـــة .**

فهذان العنصران يوجدان في التعريفين : الاول والثانـــي ، ولكـــن التعريف الثالث ينقصه العنصر الثاني لذي يتجلى في كون الغبن يقع في عقود المعاوضـــة .

---

(19) نظرية الالتزام في ضوء قانون الالتزامات والعقود المغربي ، ج : 1 ، ص : 140 .

(20) شرح القانون المدني في الالتزامات ، ص : 174 .

(21) نظرية بطلان العقود وابطالها في قانون الالتزامات والعقود ، ص : 30 .

الغبن في القانون المغربي :

لم يتطرق قانون الالتزامات والعقود المغربي الى تعريف الغبن ، وانما اكتفى ـ شأن صنوه القانون الفرنسي ـ بذكر بعض الاحكام في الفصول الآتية : 54 ـ 55 ـ 56 ـ 88 ، سواء في ذلك الغبن المادي ، او الغبن الاستغلالي ، وان كان في الحقيقة لم يعط لنظرية الغبن الاستغلالي ما تستحقه من العناية والتحليل ، بل يمكن القول : ان الغبن الاستغلالي لم يشر اليه الا بطريقة جد باهتة وخفية يصعب الحصول عليها بسهولة .

وبالرجوع الى الفصل 55 من نفس القانون ، نجده ينص على ان :

« الغبن لا يخول الابطال الا اذا نتج عن تدليس الطرف الآخر ، او نائبه ، او الشخص الذي تعامل من اجله ، وذلك فيما عدا الاستثناء الوارد بعد » .

كما نجد الفصل 56 منه ينص على أن :

« الغبن يخول الابطال اذا كان الطرف المغبون قاصرا ، او ناقص الاهلية ، ولو تعاقد بمعونة وصيه ، و مساعده القضائي ، وفقا للاوضاع التي يحددها القانون ، ولو لم يكن ثمة تدليس من الطرف الآخر . ويعتبر غبنا كل فرق يزيد على الثلث بين الثمن المذكور في العقد ، والقيمة الحقيقية للشيء » .

ويستفاد من هذين الفصلين أن :

« الغبن لا يخول حق الادعاء بالابطال الا في حالتين اثنتين :

1) اذا كان ناتجا عن تدليس ، والتدليس هو أسلوب من أساليب الاحتيال ، يقصد منه ايقاع شخص في غلط يدفعه الى التعاقد .

2) اذا كان الطرف المغبون قاصرا ، او ناقص الاهلية ، وهكذا تكون قابلة للابطال ـ ولو لم يوجد تدليس ـ جميع التصرفات التي

يباشرها القاصر ، او ناقص الاهلية وحده ، بالرغم عن كونها تستلزم بحكم صفتها تدخل الوصي ، أو المقدم ، وكذا التصرفات التي ينجزها الوصي ، او المقدم ، بدون اذن القاضي المختص » (22) .
القاضـــي المختـــص » (22) .

وبامعان النظر في الفصلين 55 و 56 ، نجد المشرع المغربي ، لـم يعتد في الحقيقة بالغبن المجرد ، ولو كان فاحشا ، وربما حذا في ذلـك حذو المذهب الحنفي والشافعي من جهة ، حيث انهما لا يعيران وزنا للغبن الفاحش متى كان خاليا من التلبيس ، ومن جهة اخرى فربما سلك مسلك المذهب المالكي الذي لا يعتد بالغبن في القول المشهور الا في حالة بيـع الاسترسال والاستئمان .

وبناء على عدم الاعتداد به نص خليل في مختصره قائلا :

« ولا بغبن ولو خالف العادة » .

وتبعا لهذا ، فقد أورد سيدي المهدي الوزاني (23) عند قول خليل السابق ما يأتي :

« ... ولهذا قال الحطاب في شرح المختصر بعد نقول : فتحصل : ان القيام بالغبن في بيع الاستئمان والاسترسال هو المذهب ، وانه لا يقام به في غيره اتفاقا ، او على المشهور ، فلو قال المصنف : « ولا بغبن ولو خالف العادة الا الاسترسال » لكان مقتصرا على الراجح من المذهب » .

ومن الجدير بالذكر ، انه ورد في كتاب : (دفاع عن الشريعة) (24):

« بأن الظهير المغربي المتعلق بالعقود والالتزامات لم يوضع كله من طرف المشرع المغربي ، وانما كان اقتباسا من القانون التونسي الموضوع سنة 1906 ، وكانت الغاية منه : تسهيل المعاملة بين الاوربيين والمغاربة،

(22) شرح حاشية ألالتزامات والعقود ـ الكتاب الاول ، الجزء الاول .
(23) في حاشيته على شرح التاودي لمنظومة ابي الحسن سيدي علي الزقاق ، ص : 352
(24) للاستـــاذ المرحـــوم عـــلال الفـــاسي ، ص : 210 .

والتوفيق بين القانون المدني الفرنسي وبين الفقه الاسلامي ، ومع كل ذلك ، فقد وقع تناقض بين القانون المغربي والتونسي من جهة ، وبين القانون المغربي والمدني الفرنسي من جهة اخرى ، ولا سيما فيما يخص الغبن » .

وقد علل الاستاذ بأن هذا التناقض ، يتجلى في كون :

« المشرع الفرنسي في فرنسا اقر قيد الفسخ بالغبن في البيع لحماية ارض الوطن ، بينما هذا المشرع نفسه اقر عدم الفسخ بمجرد الغبن بما زاد على الثلث في المغرب ، تمكينا للمستعمرين من اغتصاب أرض الوطن، وهذا ما يبين المقاصد الاستعمارية في التشريع المغربي الذي عممنا العمل به وضرورة نسخه بالعودة الى مصدر : التشريع المغربي وهو الفقه الاسلامي » (25) .

على انه يجب لفت النظر ، الى ان الغبن المجرد الفاحش ، وان كانت معظم المذاهب لم تعتد به ، الا ان الذي جرى به العمل في الشمال الافريقي عامة والمغرب بصفة خاصة ، هو الاعتداد بالغبن فيما زاد على الثلث والاتاحة للمغبون القيام به في خلال سنة كاملة كما سبق القول في الشروط الجوهرية للقيام به .

ويتحصل مما سبق في التقنين المغربي انه اوجد قاعدة عامة في الغبن ، مؤداها : ان الغبن المجرد لا عبرة به ، ولا يؤثر بالتالي في التعامل، يسيرا كان الغبن ، أم فاحشا ، لكنه اوجد حالة استثنائية لهذه القاعدة ، مفادها : ان الغبن المجرد يكفي وحده في ابطال التعامل ، ويتجلى هذا عندما يكون الطرف المغبون قاصرا او ناقص الاهلية ، وسواء تعاقد بنفسه، او بواسطة وصيه ، أو مساعده القضائي ، سواء وقع تدليس من الطرف الآخر او لا .

وبالاضافة الى هذا ، فقد ورد في كتاب : « نظرية بطلان العقود وابطالها في قانون الالتزامات والعقود » (26) استثناءات أخرى هي الآتية :

---

(25) المرجع السابق .

(26) تاليف الدكتور احمد شكري ، ص : 304 ـ 305 ـ 306 .

1) تحريم الغبن الذي يتخذ صورة الربا :

نصت المادة 870 : « ان اشتراط الفائدة بين المسلمين باطل ومبطل للعقد الذي يتضمنه ، سواء جاء صريحا ، او اتخذ شكل هدية او اي نفع آخر ،، لو لاي شخص غيره يتخذ وسيطا له » .

2) عقد الشركة :

حارب التشريع المغربي الغبن في عقود الشركات دون هوادة ، ووقف منه موقفا شديدا ، اذ اعتبره من أسباب البطلان ، سواء كان تدليس ام لم يكن ، وهي حالة شرط الاسد المادة : 1034 .

« كل شرط من شأنه ان يمنح احد الشركاء نصيبا في الارباح ، او في الخسائر اكبرمن النصيب الذي يتناسب مع حصته في رأس المال ، يكون باطلا مبطلا لعقد الشركة نفسه .

وللشريك الذي يتضرر من وجود شرط من هذا النوع ان يرجع على الشركة في حدود ما لم يقبضه من نصيبه في الربح ، او ما دفعه زائدا على نصيبه في الخسارة مقدرا في كلتا الحالتين بنسبة حصته في راس المال » .

والمادة 1035 من قانون الالتزامات والعقود المغربي تذهب الى اعتبار عقد الشركة باطلا متى تضمن منح احد الشركاء كل الارباح ونص المادة : « اذا تضمن العقد منح احد الشركاء كل الربح ، كانت الشركة باطلة ، واعتبر العقد متضمنا تبرعا ـ لمن تنازل عن نصيبه في الربح ، ويبطل الشرط الذي من شأنه اعفاء احد الشركاء من كل مساهمة في تحمل الخسائر ، ولكن لا يترتب عليه بطلان العقد » .

3) الاغاثة البحرية :

نصت المادة 306 من القانون البحري ان :

« كل اتفاقية انجاد ، او انقاذ مبرمة ساعة الخطر ، أو تحت تأثيره ، يمكن الغاؤها وتعديلها من طرف القاضي ، بناء على طلب احد الاطراف اذا اعتبر القاضي ان الشروط المتفق عليها ليست عادلة .

وفي جميع الاحوال اذا ثبت ان رضى الطرفين قد شابه عيب بسبب تدليس أو كتمان او اذا كانت الاجرة المتفق عليها مبالغا فيها لفائدة طرف او آخر ، او انها غير متناسبة مع الخدمة المؤداة ، جاز للقاضي الغاء الاتفاقية او تعديلها بناء على طلب الطرف المعني بالامر » .

4) حالات سلب الاموال اثناء الحرب :

ان سلب الاموال اثناء الحروب ، يقوم على استغلال الظروف او الضرورات ، وقد نظمه ظهير 16 ابريل سنة 1967 .

وقد اعتد المشرع المغربي بالغبن ، ولو لم يكن ناتجا عن تدليس الطرف الآخر ، وفي نصوص هذا الظهير ، اخذ المشرع بفكرتي الغبن : المادية والشخصية .

هل اقتصر القانون المغربي على النظرية المادية في الغبن ؟

ان القانون المغربي كاد يقتصر على النظرية التقليدية في الغبن ، تلك النظرية التي تقتصر – بناء على قول الدكتور مأمون الكزبري – على الاعتداد بالغبن ، كعيب للعقد في بعض التصرفات على وجه الاستثناء ، ثم هي الى جانب ذلك ، تقوم على معيار مادي يتبلور بمقياس الغبن برقم معين : مثلا بما يزيد على الثلث في قانون الالتزامات والعوقد المغربي ، وبما يزيد على الربع في القسمة في القانون المدني الفرنسي » (27) .

واذا كانت النظرية التقليدية هذا شانها من حيث اعتدادها بالغبن كعيب للعقد في بعض التصرفات استثناء ، فان هناك نظرية حديثة في الغبن هي أوسع واشمل منها :

(27) نظرية الالتزام في ضوء قانون الالتزامات والعقود المغربية ، ص : 145 ، ج : 1 .

« والنظرية الحديثة هذه تعتد بالغبن في جميع التصرفات ، شان الغبن في ذلك ، شان سائر عيوب الرضى الاخرى (28) ، ثم هي الى جانب ذلك نظرية ذاتية تقوم على فكرة الغبن الاستغلالي » (29) .

والمشرع المغربي لم يقنن في ظهير الالتزامات والعقود نظرية الغبن الاستغلالي بكيفية صريحة وواضحة ، وانما اورد في الفصل 54 بعض ما يفيد هذه النظرية ضمنيا ، ونص هذا الفصل هو :

« أسباب الابطال المبنية على حالة الرضى ، والحالات الاخرى المشابهة متروكة لتقدير القضاء » .

« ويقصد بالحالات المشابهة لحالة المرض : حالات يوجد فيها الشخص تجعله اقرب للمريض منه بسليم العقل صحيح التفكير كما في : الطيش الجارف ، والهوى الجامح او ضعف الادراك ، او عدم الخبرة » (30).

ويستفاد مما قاله الدكتور الكزبري : ان التشريع المغربي لم يتعرض للنظرية الحديثة في الغبن صراحة وان كان اورد الجملة الآتية : والحالات الاخرى المشابهة ـ اي للمرض ـ متروكة لتقدير القضاة ، وهذا بخلاف ما ذهب اليه الاستاذ شكري حيث قال (31) : بان المشرع المغربي لم يكتف بالمادة54 اي التي تفهم الغبن الاستغلالي حسب زعمه ، وانما اورد تطبيقا لنظرية الاستغلال او الغبن الاستغلالي في المادة 378 من قانون الالتزامات والعقود .

واعتقد ان في هذا الترقيم خطأ مطبعيا : اذ الوارد في القانون هو : 878 .

ومحتوى هذه المادة هو الذي يهدف اليه الاستاذ ، ونص هذه المادة هو :

---

(28) عيوب الرضى في القانون هي الاكراه ، والتدليس ، والغبن ، والغلط .
(29) نظرية الالتزام في ضوء القانون المغربي ، د. الكزبري .
(30) المصدر السابق .
(31) نظرية بطلان العقود وابطالها في قاونن الالتزامات والعقود ، ص : 310 .

« من يستغل حاجة شخص آخر ، او ضعف ادراكـــه ، او عـــدم تجربته ، فيجعله يرتضي من اجل الحصول على قرض ، او لتجديد قرض عند حلول اجله ـ فوائد او منافع اخرى تتجاوز الى حد كبير ، السعـــر العادي للفوائد ، وقيمة الخدمة المؤداة ، وفقا لمقتضيات المكان وظروف التعامل ، يمكن ان يكون محلا للمتابعة الجنائية ، ويسوغ ابطال الشروط والاتفاقات المعقودة بمخالفة هذا الفصل ، بناء على طلب الخصم ، بـــل حتى من تلقاء نفس المحكمة » .

وتشبث الاستاذ شكري في كون المشرع المغربي أورد المادة السابق ذكرها في قانون الالتزامات والعقود تطبيقا لنظرية الاستغلال او الغبـــن الاستغلالي ، فيه كثير من الغلو ، لان هذه المادة تكاد تقتصر على حالـــة الغبن الاستغلالي في عقود القرض ليس الا ، وهذا هو عين ما قاله الاستاذ مامون الكزبري في كتابه : (نظرية الالتزام في ضوء القانون المغربي) .

تطـــور الغبـــن :

اوضح السنهوري (32) بأن : « الغبن مشكلة اجتماعية لـم يهتـــد القانون الى حلها حلا مرضيا ، وهي قائمة على اعتبارات : اقتصادية وادبية غير ثابتة . وأن القانون لم يقم له وزنا ، نظرا لما كان يسود المدنية مـــن المذهب الفردي ، وما يتبعه من سيطرة مبدأ سلطان الارادة ، وانـــه في الوقت الذي تطورت فيه وضعف مذهب الفردية ، فان القانون تدخل لمنع الغبـــن .

وبالرجوع الى الوراء قليلا ، نجد القانون الروماني لا يعير الغبن اي اهتمام ، نظرا لتشبعه بالروح الفردية ، ولكن عندما اخذت هـــذه الروح تتقلص في أوربا في القرون الوسطى عندما ساد الدين المسيحـــي ، فان رجال الكنيسة ، قد قيدوا مبدأ سلطان الارادة بالعدالة ، وبحماية الضعيف من استغلال القوي ، وتوسعوا في نظرية الغبن ، اذ حرموا الربا في عقود القرض وحددوا للسلع اثمانها ، وللعمل اجره ، وهذا ما كانوا يسمونه بالثمن العادل والاجر العادل .

(32) في كتابه : الوسيط ، ج : 1 ، ص : 387 .

وعنيت الشريعة الاسلامية بحالة معينة مـن حالات الغبن ، وهـي العقود الربوية ، فحرمت الربا وتعقبته في جميع مظان وجوده .

ثم وضح السنهوري بأن الروح الفردية لما عادت وسادت مبدأ سلطان الارادة ، ضاق من تحريم الغبن ما كان قد اتسع ، وعادت القوانين لا تعتد بالغبن الا في أحوال معينة ، وقويت هذه النزعة في الثورة الفرنسيـة ، فألغت حتى تعيين الحد الاقصى للفائدة ، وحتى تحريم الغبن فى بيع العقار، وورث القانون المدني الفرنسي ومن ورائه القانون المدني المصري القديم، هذه التقاليد فجاءت أحكامها ضيقة في الغبن (33) .

مما سبق ، يتبين لنا كيف تطورت نظرية الغبن من مادية الى نظرية نفسية في الاستغلال ، سميت نظرية حديثة مقابل النظرية التقليديـة في الغبن،، والنظرية الحديثة هذه اخذت في الذيوع والانتشار ، وقد تناولتها بالتقنين معظم التشريعات المعاصرة ، ومن بينها :

1) القانـون الالمانـي :

فقد اشار اليها في المادة 138 فقال :

« يعتبر باطلا بنوع خاص ، كل تصرف قانوني يستغل فيه الشخص حاجة الغير ، او طيشه ، او عدم خبرته ، ليحصل لنفسه ، او لغيره في نظير شيء يؤديه ، منافع مادية تزيد على قيمة هذا الشيء ، بحيث يتبين من الظروف أن هناك اختلافا فادحا في التعادل بين قيمة تلك المنافع وقيمة هذا الشيء » .

2) القانون السويسري :

فقد اشار اليها في المادة (21) فقال :

« في حالة اختلال التعادل، اختلالا واضحا بين تعهد احد المتعاقدين وتعهد المتعاقد الآخر ، يجوز للمتعاقد المغبون في خلال سنة ان يعلن

(33) المرجـع السابـق .

بطلان العقد ، ويسترد ما دفعه ، اذا كان قد دفع الى هذا الغبن عن طريق استغلال حاجة وقع فيها او طيش ، او عدم خبرته » .

3) القانون المصري الجديد :

وهذا بدوره قد اشار اليها في المادة : 125 فقال :

« اذا كانت التزامات احد المتعاقدين لا تتعادل البتة مع ماحصل عليه هذا المتعاقد من فائدة بموجب العقد ، او مع التزامات المتعاقد ، وتبين ان المتعاقد المغبون لم يبرم العقد الا لان المتعاقد الآخر ، قد استغل فيه طيشا بينا ، او هوى جامحا ، جاز للقاضي ـ بناء على طلب المتعاقد المغبون ـ ان يبطل العقد ، او ان ينقص التزامات هذا المتعاقد».

4) القانون السوري :

وتعرض لها هذا بدوره في المادة 130 ، فقال :

1 ـ « اذا كانت التزامات احد المتعاقدين لا تتعادل البتة مع ما حصل عليه هذا المتعاقد من فائدة بموجب العقد ، ومع التزامات المتعاقد الآخر ، وتبين ان التعاقد المغبون لم يبرم العقد الا لان المتعاقد الآخر قد استغل فيه طيشا بينا ، او هوى جامحا ، جاز للقاضي ، بناء على طلب المتعاقد المغبون ، ان يبطل العقد ، او ان ينقص التزامات هذا المتعاقد .

2 ـ ويجب ان ترفع الدعوى بذلك خلال سنة من تاريخ العقد ، والا كانت غير مقبولة .

3 ـ ويجوز في عقود المعاوضة ان يتوقى الطرف الآخر دعوى الابطال ، اذا عرض ما يراه القاضي كافيا لرفع الغبن » .

5) القانون العراقي :

واشار هذا اليها في المادة 195 ، فقال :

« اذا كان احد المتعاقدين قد استغلت حاجته ، او طيشه ، او هواه، او عدم خبرته ، او ضعف ادراكه ، فلحقه من تعاقده غبن فاحش ، جاز في خلال سنة من وقت العقد ان يطلب رفع الغبن عنه الى الحد المعقول ، فاذا كان التصرف الذي صدر عنه تبرعا ، جاز له في هذه المدة ان ينقصه)) .

تلكم كانت بعض القوانين التي اخذت بنظرية الغبن الاستغلالي ، ولا عجب اذا اخذت بها القوانين الحديثة ، لكن العجب يتجلى في كون القانون المغربي لم يأخذ بها صراحة ، واكتفى بالتلميح اليها فقط في الفصل 54 ، اذ قال :

« وأسباب الابطال المبنية على حالة الرضى ، والحالات الاخرى المشابهة ، متروكة لتقدير القضاة » (34) .

مع انه وجدت جذور وابعاد لهذه النظرية في الفقه الاسلامي ، فقد ورد في حاشية سيدي المهدي الوزاني ما ياتي :

« قال ابو سعيد بن لب . اختار بعض المتأخرين : ان يثبت المغبون في نفسه انه ممن يخدع مثله في البيع والشراء في مثل ذلك المبيع لعدم معرفته ، ولجهله بالقيم والاثمان ، فان ثبت له ذلك رفع ، والا فلا » .

وبهذا كان العمل عند القرطبيين ، ونحوه : قول الشيخ بناني ايضا ، وبهذا افتى المازري وابن عرفة والبرزلي وابن لب ،،، ونظمه السجلماسي في العمل المطلق (35) فقال :

والغبن لا خيار في المعمول به	لمالك اموره بسببه
هو الذي للمتقدمين	لكن بعض المتأخرين
اختار ، أن من تشكى غبنه	يثبت ان رام الرجوع ، انه
في مثل ذلك المبيع ـ يخدع	لجهله الاثمان ثم يرجع

(34) قانون الالتزامات والعقود ، ص : 54 .

(35) العمل المطلق : عبارة عن منظومة احتوت على كثير من الاحكام الفقهية التي جرى بها العمل ، ومؤلفه هو الشيخ محمد بن قاسم السجلماسي الرباطي .

افتى بذلك ابن لب ، ونقـــل   ان به للقرطبييــن العمـــل
ثم على الفسخ وان اوفيـــت   باقي قيمة الذي اشتريـــت

وبتأمل قليل في هذه الابيات ، نستخلص أبعاد وجـذور النظريــة الحديثة في الغبن الاستغلالي في الفقه الاسلامي .

واذا كان الغبن الاستغلالي على هذا المقدار من الاهمية ، فانه يحق لنا ان نتساءل عن عناصره وشروطه .

عناصر الغبن الاستغلالي وشروطه :

اولا : عناصر الغبن الاستغلالي :

ان الغبن الاستغلالي يتوفر على عنصرين هامين :

1) عنصر موضوعي .

2) عنصـــر نـفسي .

اما الموضوعي فقد اوضحه السنهوري بقوله (36) :

« هو اختلال التعادل ، اختلالا فادحا ، وبين بأنه يقــع في عقـــود المعاوضة المحددة ، كما يقع في غيرها من العقود الاجتماعية وعقود التبرع، وبان هذا الاختلال الفادح غالبا ما يكون في عقود المعاوضة المحـــددة ، اذ فيها ياخذ المتعاقد ويعطي ، وهو يعرف على وجه محدد مقدار ما اخـــذ ومقدار ما اعطى ، وسواء في ذلك أخذ لنفسه ، او اخذ لغيره » .

واما عن العنصر النفسي ، فينحصر في كون أحد المتعاقدين يستغل في المتعاقد الآخر ، طيشا بينا ، او هوى جامحا .

(36) في كتابـــه الوسيـــط ، ج : 1 ، ص : 396 .

وكالتمثيل على ذلك :

1) تزوج امراة غنية من زوج شاب عن ميل وهوى ، فيعمد الزوج الى استغلال الزوجة ، وابتزاز مالها عن طريق عقود يمليها عليها .

2) اشتراء امراة حريتها من زوج قديم تؤثر عليه زوجا جديدا ،، فيطلقها الزوج القديم ، لقاء مبلغ طائل من المال .

3) القاء الطيش والنزق بشاب ورث مالا كثيرا في ايدي المرابين والمستغلين ، فيستكتبونه من العقود ما يجرده من الكثير من ماله ، وهم يستغلون في ذلك نزقه الشديد ، وطيشه البين » .

ويترتب على ذلك أمران :

ا ـ ان ارادة المستغل تكون ارادة غير مشروعة .

ب ـ ان ارادة المتعاقد المغبون تكون ارادة معيبة ، فهي ارادة ظل بها الطيش البين ، او ضغط عليها الهوى الجامح ، وقد دفع بها الاستغلال الى التعاقد (37) .

ثانيا : شروط الغبن الاستغلالي :

واما عن شروطه ، فقد حصرها الدكتور سليمان مرقس فيما يلي :

1) اختلال التعادل بين التزامات الطرفين ، اختلالا فادحا ، او انعدام المقابل اصلا .

2) وجود طيش بين ، او هوى جامح لدى العاقد المغبون .

---

(37) من كتاب السنهوري ، ج : 1 ، ص : 398 . بتصرف .

وصرح الدكتور مرقس (33) : بأن المشرع المصري نظر الى الاستغلال باعتباره عيبا مختلفا عن الغلط والتدليس والاكراه ، اساسه : طيش ، او هوى لدى العاقد المغبون يجعل تقديره للامور قابلا لاستغلال الطرف الآخر اياه .

3) قصد الطرف الآخر استغلال هذا الطيش او الهوى .

4) ان يكون ابرام العقد نتيجة لهذا الاستغلال .

معيار التفرقة بين النظريتين : المادية والنفسية :

ويحسن بي في مضمار التفرقة بين النظريتين أن أسوق ـ بتصرف ـ ما كتبه السنهوري في التعبير بينهما .

فهو يرى بالنسبة للنظرية التقليدية او المادية :

أ ـ انه ينظر فيها الى قيمة الشيء نظرة مادية ، والعبرة فيها بقيمة الشيء في حد ذاته ، وتحدد هذه القيمة ، تبعا للقوانين الاقتصادية، واهمها : قانون العرض والطلب .

ب ـ ان الغبن فيها عيب مستقل قائم بذاته ، وهو عيب يقع في العقد لا في الرضى .

جـ ـ ان درجة الاختلال في التعادل ينظر اليها فيها نظرة مادية ، فهي درجة محددة ، بل هي رقم مرصود .

فالغبن الذي يزيد على الخمس في الشريعة الاسلامية ، والقانون المصري ، أو الربع في القانون الفرنسي بالنسبة الى القسمة ، او النصف كما في القانون الفرنسي القديم ، او سبعة اجزاء من اثنى عشر جزءا كما في

---

(38) في كتابه : شرح القانون المدني في الالتزامات ، ص : 174 وما بعدها ، المطبعة العالميـة ـ 1964 .

القانون الفرنسي بالنسبة الى بيع العقار ، هو الغبن الذي يعتد بـه ، ويستوجب الجزاء ابطالا وتكملة .

ومن الجدير بالذكر : ان التحديد في هذه النظرية يضمن لها الاستقرار في التعامل ، اذ من اول وهلة يتعرف هل في العقد غبن او لا ؟ ولا يقتضي ذلك اكثر من عملية حسابية ، تقدر بها قيمة الشيء المادية .

المآخذ على هذه النظرية :

ويوخذ على هذه النظرية انها : تتصف بعدم المرونة ، فهي من الدقة الحسابية ، بحيث لا تصلح حلا عادلا لمسائل اجتماعية يتغلب فيها العنصر النفسي ، ويصرح السنهوري (39) بأن قاعدة جامدة تطبق تطبيقا حسابيا على جميع المسائل دون نظر الى الفروق ما بين مسألة واخرى ، تكـون قاعدة ظالمة ، رغما من مظهر خداع فيها للعدالة .

ويرى بالنسبة للنظرية الحديثة او الشخصية :

أ ــ انه **ينظر فيها الى القيمة الشخصية** ، وهي قيمة الشيء في اعتبار المتعاقد ، اذ قد يكون الشيء تابعا في حد ذاته كثيرا ، لاعتبارات ترجع لظروف شخصية .

ويترتب على النظرة الشخصية لقيمة الشيء الا يكون فيها غبن الا اذا رضي المتعاقد ان يدفع ثمنا هو اكبر من هذه القيمة الشخصية ، وهو لا يفعل ذلك الا اذا كان واهما في قيمته ، او مخدوعا فيها ، او مضطرا الى التعاقد ، ولا يكون هذا الا نتيجة طيش ، او رعونة او عدم تجربة ، او عوز ، او حاجـة .

ب ــ أن الغبن فيها لا يكون عيبا مستقلا قائما بذاته وواقعا في العقد بل هو مظهر من مظاهر عيوب الرضاء .

---

(39) الوسيـط ، ج : 1 ، ص : 389 .

جـ ـ انها تتخذ في تحديد درجة الاختلال معياراً مرناً ، فهي لا تحدد رقماً يجب ان يصل الغبن اليه ، بل تترك ذلك لظروف كل حالة ، ويكفي ان يصل الاختلال في التعادل ما بين القيمتين الى حد باهظ .

تلكم كانت اهم المعايير ـ بين النظريتين ـ التي أوردها الدكتور السنهوري في كتابه (الوسيط) ، وقد جئت بها بتصرف واختصار .

واذا تبين لنا مفهوم الغبن الاستغلالي وعناصره وشروطه من خلال هذا العرض المقتضب ، فيحق لنا ان نتساءل عما يترتب عليه من جزاء ، وهذا بالضرورة يجرنا الى التعرض للدعويين اللتين يمكن للمتعاقد المغبون ان يتمسك باحداهما تجاه القضاء ، سعيا في المطالبة بحقوقه .

الجزء الذي يترتب على الغبن الاستغلالي :

لقد رتب القانون على الاستغلال احدى دعويين :

اما دعوى الابطال ، واما دعوى الانقاص .

اما دعوى الابطال ، فهي التي يتقدم بها الطرف المغبون الى القاضي ، راميا من وراء ذلك ، ان يبطل التصرف الذي تخلله استغلال ، ويشترط في رفع هذه الدعوى ان تكون **خلال سنة، فاذا رفعها خارج سنة فلا تسمع.**

واما **دعوى الانقاص** ، فهي التي يتقدم بها المتعاقد المغبون ايضا الى القاضي من اجل انقاص التزاماته الباهظة الناتجة عن المعاملة الغبنية ، فاذا ثبت استغلال المغبون لدى القاضي ، فانه يقضي له بانقاص هذه الالتزامات الى الحد الذي لا يجعلها باهظة .

وقد ميز السنهوري دعوى الابطال هنا عن سائر دعاوي الابطال الاخرى بأمرين :

1) بالمدة التي ترفع فيها الدعوى .

2) بكون الطرف المستغل ، يجوز له ان يتوقى الحكم بالابطال في عقود المعاوضات اذا هو عرض على الطرف المغبون ما يراه القاضي كافيا لرفـــع الغبـــن .

كما بين بأن الدعوى التي ترفع بقصد الابطال او الانقاص ، يجب الا تتجاوز السنة ، وانه جعل هذه السنة : **ميعاد اسقاط ، لا ميعاد تقـادم** ، وفرق بين الميعادين : **حيث جعل ميعاد الاسقاط لا يقطع ولا يقف ، بخلاف ميعاد التقادم ، فيتعرض الى الانقطاع والوقف .**

وتبدأ السنة من وقت تمام العقد وتحسب بالتقويم الميـــلادي ، وان الحكمة في كون القانون جعل ميعاد رفع الدعوى في الاستغلال مدة قصيرة، وجعله ميعاد اسقاط لا ينقطع ولا يقف ، هي الرغبة في حسم النزاع بشأن العقود التي يداخلها الاستغلال ، فلا يبقى مصير العقد معلقا مدة طويلة على دعوى ، مجال الادعاء فيها واسع فسيح ، وفي هذا حماية للتعاقد واستقرار للتعامـــــل .

أما دعوى الابطال في الغلط والتدليس والاكراه ، فنرى انهـــا لا تسقط الا بثلاث سنوات ، او بخمس عشرة سنـــة على حسب الاحــوال (م : 140) ، وهذه المدة هي فوق ذلك **مدة تقادم لا ميعاد اسقاط** ، فيجوز أن تطول اذا قام بها سبب من أسباب الانقطاع ، او الوقف (40) ... »

للاستـــاذ : السعيـــد بوركبـــة

---

(40) الوسيط ، ج : 1 ، ص : 403 ـ 404 : للدكتور السنهوري .

نظرية الضرورة والحاجة في المذهب المالكي وتطبيقها على شهادة غير العدول

للأستاذ عبد السلام العسري


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نـدرس هـذا الموضـوع في المباحـث التاليـة :

المبحث الاول : التعريف بالضرورة والحاجة والفرق بينهما .

المبحث الثاني : ادلة مشروعية رعاية حالة الضرورة والحاجة .

المبحث الثالث : حدود مراعاة حالة الضرورة والحاجة في المذهب المالكـي .

المبحث الرابع : دراسة تطبيقية لمراعاة حالة الضرورة والحاجة في شهادة غير العدول (شهادة اللفيف) .

المبحـث الاول :

التعريف بالضرورة والحاجة والفرق بينهما :

الضرورة : هي ان تطرا على الانسان حالة من الخطر او المشقـة الشديدة بحيث يخاف حدوث ضرر او اذى بالنفس او باحد الاعضاء او بالعرض او بالعقل او بالمال او توابعها ، ويتعين او يباح حينئذ ارتكـاب

الحرام او ترك الواجب او تأخيره عن وقته دفعا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيـود الشرع (1) .

فهذا التعريف يشمل جميع انواع الضرورة ، وهي ضرورة الغـذاء والدواء ، والانتفاع بمال الغير ، والمحافظة على مبدا التوازن العقدي في العقود ، والاعفاء من توفر الشروط المتطلبة لقيام وضعية شرعية كشرط العدالة في الشاهد ، وكذلك القيام بفعل تحت تأثير الرهبـة والاكراه ، والدفاع عن النفس والمال ونحوهما .

وهذا هو المعنى العام للضرورة ، وهناك معنى خاص لها يقتصر على دفع ضرر خارجي قاهر كالحريق ، او ضرر داخلي كالجوع .

والمعنى الاخص للضرورة هو الشائع عند الفقهاء .

والحاجة : هي ما يترتب على عدم ازالتها عسر وصعوبة ، فهي دون الضرورة ولا يتأتى معها الهلاك (2) . فالفرق بين الضرورة والحاجة هو : ان الضرورة اشد باعثا من الحاجة ، فالضرورة مبنية على فعل ما لا بد منه، للتخلص من المسؤولية ، ولا يسع الانسان الترك ، واما الحاجة فهي مبنية على التوسع والتسهيل فيما يسع الانسان تركه .

وليس هناك ضابط محدد للحاجة نظرا لتغير مدلولها وتطور مفهومها فما قد يكون حاجة بالامس قد يصبح ضروة في الحاضر والغد ، وما لم يكن حاجة في الماضي قد يصبح حاجة ملحة في الوقت الحاضر والمستقبل، فالمرجع هو اطمئنان القلب واجتهاد المضطر ، ولا يصح ربط الحاجـة بهوى الشخص .

والملاحظ ان الفقهاء المالكية يطلقون لفظ الضرورة ويريدون به ما يشمل الحاجة والضرورة ، كقول ابن عاصم في التحفة : (ورخصـوا في الزبد للضرورة) وكقول عبد الرحمن الفاسي في نظم العمل :

---

(1) نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي . د. وهبة الزحيلي ص : 65 ـ لم يذكر اسم المطبعـة ولا التاريـخ .

(2) مدخل الفقه الاسلامي لجماعة من اساتذة كلية الشريعة بالازهر ص : 171 ـ دار الفكر العربـي بمصـر .

واجرة الخماس امر مشكـــل   وللضرورة بهـا تساهـــل

فالحاجة الى الزبل لتخصيب الحقول ، والحاجـــة الى امخمـــاس للاشغال الفلاحية لا تبلغ في اول الامر الى درجة الهلاك الموجودة في حالة الضرورة ، ولكن قد تتحول الحاجة الى ضرورة اذا تكررت عدة مرات .

ومسألة الخماس تعاقد بين طرفين ، صورته ان يخرج احدهمـــا في الحرث جميع ما يحتاج اليه من ارض وبذر وآلات فلاحية وبقر ، ويخرج الآخر عمل يده فقط ، على ان يكون للعامل جزء من المنتـــوج الفلاحـــي كالخمس وهو الغالب أو السدس او الربع ، وللآخر ما بقي .

فهذا التعاقد مخالف لقواعد الفقه الاسلامي ، وذلك للجهل بقـــدر الاجرة ان تم الزر ع ، وللغرر ان وقعت الجائحة او الجفاف . والجهـــل والغرر من عيوب العقود في الفقه الاسلامي .

ولكن نظرا للضرورة والحاجة اجيز هذا التعاقد ، وجرى به العمـــل عند فقهاء المغرب .

ونظرية الضرورة والحاجة في الفقه الاسلامي واسعة تتسع لما يعرف في الفقه الغربي بنظرية القوة القاهرة ، ونظرية الظروف الطارئة والدفاع عن النفس ، فقد اكد الفقيه الفرنسي الاستاذ (لامبير) في المؤتمر الدولي للقانون المقارن الذي انعقد بمدينة لاهاي سنة 1932 ان « نظرية الضرورة في الفقه الاسلامي تعبر بصورة اكيدة وشاملة عن فكرة يوجد اساسها في القانون الدولي العام في نظرية الظروف المتغيرة، وفي القضاء الاداري الفرنسي في نظرية الظروف الطارئة ، وفي القضاء الانجليزي فيما ادخله من المرونة على نظرية استحالة تنفيذ الالتزام تحت ضغط الظروف الاقتصادية التي نشأت بسبب الحرب ، وفي القضاء الدستوري ـ الامريكـــي في نظريـــة الحوادث المفاجئة » مجلة القانون والاقتصاد المصرية سنـــة 2 عـــدد 5 ص : 302 .

كما ان الدكتور عبد الرزاق السنهوري، قد اخذ بهذا الراي واشار اليه في مقاله الذي دعا فيه الى تنقيح القانون المدني المصـــري فقال :

« ان نظرية الظروف الطارئة عادلة ويمكن للمشرع المصري في تقنينه الجديد ان ياخذ بها استنادا الى نظرية الضرورة في الشريعة الاسلامية ، وهي نظرية فسيحة المدى خصبة النتائج تتسع لنظرية الظروف الطارئة » ثم تابع بحثه قائلا :

« ان نظرية الضرورة من النظريات الاسلامية وهي تماشي احدث النظريات القانونية في هذا الموضوع » مجلة القانون والاقتصاد المصرية سنة 6 عدد 1 ص 132 .

أن الفقه الاسلامي بفضل اعتماده على الوحي الالاهي في الكتاب والسنة ، يكون سباقا الى النظريات القانونية التي فيها الرفق بالناس قبل ان تظهر عند الغربيين بزمن طويل ، ونستعرض في المبحث التالي ادلة من الكتاب والسنة على مراعاة حالة الضرورة والحاجة .

المبحث الثاني :

ادلة مشروعية رعاية حالة الضرورة والحاجة

من الاصول العامة المقطوع بها ، والمبادىء الاساسية للشريعة الاسلامية مبدا اليسر والتسهيل والتسامح والاعتدال ودفع الحرج والمشقة في الاحكام الشرعية ، سواء اكان الحكم منصوصا عليه صراحة في الكتاب والسنة او مستنبطا بواسطة الفقهاء ، فخاصية الاسلام الرفق بالناس حتى انه لا يجوز لاحد ان يعرض عن الاحكام الاسلامية متذرعا بالعسر والضيق ، لان الله سبحانه وضع في حالة العسر والضيق احكاما استثنائية ورخصا مناسبة للظروف التي أصبح الانسان مكرها عليها ، وبذلك تميزت الشريعة الاسلامية عن غيرها من الشرائع السماوية والوضعية ، فقد كانت الشرائع السابقة كاليهودية والنصرانية تشتمل على احكام قاسية مناسبة لاوضاع الامم القديمة ، مثل اشتراط قتل النفس للتوبة من العصيان والتخلص من الخطيئة ، قال تعالى حاكيا هذا الامر في القرءان الكريم : « فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم » (3) .

(3) آيـة 54 ـ البقـرة .

ومثل تطهير الثوب بقطع موضع النجاسة منه ، وايجاب ربع المال في الزكاة ، وبطلان الصلاة في غير موضع العبادة المخصص لها ، ونحو ذلك مما اشار اليه القرءان الكريم اجمالا ، قال الله تعالى : « ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا » (4) .

ونطاق التيسير ودفع المشاق ، وازالة حالة الضرورة لا يقتصر في الاسلام على شؤون العبادات ، بل يتسع لجميع الاحكام ، من معاملات مدنية وتصرفات شخصية وعقوبات جزائية وتشريعات قضائية ونحوها . ونستدل ببعض الآيات والاحاديث على كون ا شريعة الاسلامية راعت حالة الضرورة والحاجة ، فأباحت الممنوع ورخصت في ترك الواجب .

1ـ هناك آيات قرآنية يفهم منها اباحة المحرمات كلها عند وجود ضرورة الغذاء ، من ذلك قوله تعالى :

أ ـ « انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ، ان الله غفور رحيم » (5) .

ب ـ « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب ، وان تستقسموا بالازلام ذلكم فسق ، اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون ، اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا ، فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم » (6) .

ذكر الله سبحانه في الآيتين المطعومات المحرم تناولها في الاسلام ، ثم ربط ذلك باستثناء يقضي باباحة أو بايجاب تناول تلك المحرمات اذا كان الانسان في حالة ضرورة ، لان الهلاك بالجوع اخطر من سموم تلك المحرمات ، وربما الجهاز الهضمي في حالة الجوع يكون قويا قادرا على هضم سموم تلك المحرمات والله اعلم .

---

(4) آية 286 ـ البقرة .
(5) آية 173 ـ البقرة .
(6) آية 3 ـ المائدة .

ومن آيات رفع الحرج قوله تعالى :

جـ ـ « وما جعـــل عليكم في الدين من حـــرج » (7) .

د ـ «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » (8) .

هـ ـ « يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا » (9) .

و ـ « لا يكلف الله نفسا الا وسعهـــا » (10) .

ونقتصر على بعض الاحاديث ايضا ، فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلـــم :

أ ـ عن أبي واقد الليثي قال : قلت : يا رسول الله انا بأرض تصيبنا مخمصة ، فما يحل لنا من الميتة ؟ فقال : اذا لم تصطبحوا ولم تغتبقـــوا ولم تحتفئوا بها بقلا فشأنكم بها » (11) رواه احمد .

فالحديث في اباحة الميتة ومعناه اذا لم تجدوا اللبن تصطبحونه اى تشربونه صباحا او غبوقا اى مساء او لم تختفئوا اى تجدوا تمرا تاكلونه حلت حينئـــذ الميتـــة .

ب ـ عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انـــه قال في الجنين (ذكاته ذكاة امه) رواه احمد والترمذي وحسنـــه وابن ماجة وصححه والدارقطني وابن حبان وصححه .

فالجنين وان خرج ميتا يحل اكله لان ذكاة امه تتسحـــب عليـــه للضـــــرورة (12) .

---

(7) آيـــة 78 ـ الحـــج .
(8) آيـــة 185 ـ البقـــرة .
(9) آيـــة 28 ـ النســاء .
(10) آيـــة 286 ـ البقـــرة .
(11) نيل الاوطار للشوكاني 8 / 156 ـ مطبعة البابي الحلبي 1961 .
(12) نيل الاوطار للشوكاني 8 / 150 ـ مطبعة البابي الحلبي 1961 .

ج ـ حديث في اباحة مال الغير حال الضرورة :

روى ابن ماجة بسنده عن ابي بشر جعفر بن اياس قال : سمعت عباد ابن شرحبيل قال : اصابنا عام مخمصة ، فا)تيت حائطا من حيطانها فأخذت سنبلا ففركته واكلته ، وجعلته في كسائي ، فجاء صاحب الحائط فضربني واخذ ثوبي فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته فقال للرجل : ابن شرحبيل قال : اصابنا عام مخصمة ، فأتيت حائطا من حيطانها فأخذت ا ما اطعمته اذا كان جائعا او ساغبا ولا علمته اذا كان جاهلا ، فأمره النبي وسق) .

د ـ حديث في حالة الدفاع عن النفس او المال او العرض :

عن سعيد بن زيد قال : قال رسول الله (ص) : (من قتل دون دينه فهو شهيد ، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد) رواه أصحاب السنن أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجـة .

وهناك عدة أحاديث تفيد ان الاسلام يسر ، منها : حديث جابر ابن عبد الله ، ان رسول الله (ص) قال : (بعثت بالحنيفية السمحة) أخرجه احمد في مسنده ، وحديـث أنس أن رسول الله (ص) قال : يسروا ولا تعسروا وسكنوا ولا تنفروا) رواه البزار (13) .

المبحـث الثالـث :

حدود مراعاة حالة الضرورة والحاجة في المذهب المالكي

نجد لفقهاء المذهب المالكي حدين في مراعاة حـالات الضـرورة والحاجة ، جانب يتوسع فيها بالقياس (فرع اول) .

وآخر يضيق منها ويقصرها على الـحالات المنصوصـة (فـرع ثـان) .

---

(13) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ـ الهيتمـي 1 / 60 .

الفرع الاول : التوسع في حالة الضرورة والحاجة .

ان الاتجاه العام الذي عليه اكثر الفقهاء ، يقول : بجواز التوسع في حالات الضرورة والحاجة عن طريق القياس على الرخص المباحة للضرورة، ويقول : انه لا يلزم الوقوف عند حالات الضرورة الواردة في نصوص معينة بل تجوز اضافة حالات جديدة اقتضتها الظروف ، ومن اقوالهم في هذا الموضوع انه : « تجوز المعاملة الفاسدة لمن لا يجد مندوحة عنها كالاجارة والشركة والمزارعة وغير ذلك من سائر المعاملات على وجه لا يجوز في الاختيار ، وقد روى عن الفقيه ابن عشرين انه خاف على زرعه فاستأجر عليه اجارة فاسدة حين لم يجد الجائزة » (14) .

ومثل ذلك ما اذا اصبحت جميع المعاملات في الاسواق لا تجري الا بطريق الحرام ، ولا سبيل الى الاستغناء عن ذلك الحرام ، ومما قرره الفقهاء أيضا وفي مقدمتهم الشاطبي في الاعتصام ، انه لو عم الحرام الارض او ناحية منها وعسر الانتقال من المكان الذي تجري فيه معاملات الحرام الى المكان الذي تجري فيه معاملات الحلال ، واسندت طرق المكاسب الطيبة، ومست الحاجة الى الزيادة على سد الرمق ، فان ذلك جائز ، وللمضطر ان يزيد على قدر الضرورة ، ويرتقي الى قدر الحاجة في الطعام والملبس والمسكن ، اذ لو اقتصر على سد الرمق لتعطلت المكاسب والاشغال ، وابقى الناس في مقاساة ذلك الى ان يهلكوا وفي ذلك خراب الدين ، فعلى المضطر ان لا يصل الى حالة الرفاهية والتنعم كما انه لا يقتصر على قدر الضرورة .

ويقول الشاطبي فى هذه الاحكام : « انها ملائمة لتصرفات الشرع وان لم ينص على عينها ، وذلك لانه قد اجاز اكل الميتة للمضطر والدم ولحم الخنزير وغير ذلك من الخبائث المحرمات ، وقد اتفق فقهاء المذهب على جواز الشبع عند توالي المخمصة ، وانما اختلفوا اذا لم تتوال المخمصة ، هل يجوز للمضطر ان يشبع ام لا ؟ والمعتمد في المذهب هنا ان يصل الى حد الشبع ولا يقف عند حد سد الرمق وكذلك قد اجازوا اخذ مال الغير عند الضرورة » (15) .

---

(14) النوازل الكبرى للمهدي الوزاني 9 / 250 طبعة فاس الحجرية .
(15) الاعتصام للشاطبي 2 / 107 .

ويقول فقهاء المالكية : « انه لا يشترط في حالة الضرورة ان يصل الانسان الى حال يشرف فيها على الموت ، لان الاكل حينئذ لا يفيد ، واجازوا للمضطر ان يتزود من المحرم ، لكنه اذا وجد الحلال ، واستغنى به عن الحرام وجب عليه ان يطرح الحرام » (16) .

ومما يدخل في معنى التوسع في حالة الضرورة والحاجة ما ذكره الشيخ خليل في مختصره والزرقاني وعليش في شرحهما عليه : « ان المرأة التي لا تجد ما تسد به رمقها اي بقية حياتها ، الا حال تمكينها نفسها لمن يزني بها فيباح لها ذلك ، وتتناول ما يشبعها حينئذ ، لا قدر ما يسد رمقها فقط ، والظاهر ان مثل سد رمقها سد رمق صبيانها ان لم تجده الا لمن يزني بها قياسا على قوله : او قتل ولده ، ومفهوم قوله : لا تجد ، عدم جواز اقدامها على ذلك مع وجود ميتة تسد رمقها ، وهو كذلك ، لان الميتة مباحة للمضطر » (17) . وقالوا : ان صبر المكره المضطر في حالة الزنا اجمل وافضل له ، واكثر ثوابا من اقدامه على الزنا (18) .

وذكر الدكتور وهبة الزحيلي : « ان المضطر لا يجوز له ان يخالف مبادىء الشريعة الاسلامية الاساسية كالزنا والقتل والكفر والغصب بأي حال لان هذه مفاسد في ذاتها » (19) .

والجدير بالملاحظة ان الحالة التي ذكرها مختصر خليل وشراحه ، اذا كانت تحقق في عصرهم لكثرة المجاعات ، او انعدام المواد الغذائية في اقليم من الاقاليم بسبب عدم وجود المواصلات الحديثة السلكية واللاسلكية ، وعدم وجود جهاز في الدولة يشرف على تزويد الاسواق بالمواد الغذائية ولو بجعلها من خارج الدولة . فان هذه الحالة لا تحقق في عصرنا الا نادرا ، كما لو سافرت امرأة في ارض خالية من العمران وخالية مما يؤكل من نبات وغيره ، ولم تجد ما يسد رمقها او رمق صبيانها الا عند

---

(16) شرح مع الجليل على مختصر خليل للشيخ عليش 1 / 596 .

(17) شرح ازرقاني عى مختصر خليه 4 / 88 الطبعة الثانية الاميرية ببولاق ـ مصر 1303هـ وانظر كذلك شرح منح الجليل على مختصر خيل لعليش 2 / 214 ـ شرح الحطاب على المختصر 3 / 233 .

(18) المراجع السابقة .

(19) نظرية الضرورة في الشريعة الاسلامية والقوانين الوصفية ص : 67 .

من يزني بها ، ففي هذه الحالة يطبق حينئذ ما ذكره مختصر خليل وشراحه .

اما احتراف بعض النساء للبغاء في عصرنا بدعوى الاضطرار ، فلا اضطرار هنا للحصول على سد الرمق او الشبع ، اذ يمكن لهن ان يحصلن على ذلك بوسائل مختلفة وآخرها التسول وطلب الصدقات من الناس او الاشتغال بعمل شريف ولو حقير ، او الذهاب الى مؤسسات التعاون الوطني ان كن عاجزات عن العمل .

وزيادة في عرض اجتهادات الفقهاء الذين يتوسعون في حالات الضرورة والحاجة نذكر ان الشيخ المهدي الوزاني نقل في نوازله الكبرى أقوالا تفيد ان المعاملات الفاسدة تجوز للضرورة والحاجة وأن الباب متسع وقال : « فأنت ترى التنصيص على الرخصة في هذه المسائل ـ اي المعاملات الفاسدة ـ وذلك لعموم البلوى (20) . بها في اقطار الارض واستمرار عمل الناس بها لما في ذلك من الرفق بالضعفاء في معاشهم ...

وقد قال الشيخ عبد القادر الفاسي نقلا عن الشيخ ابن لب : ان عمل الناس في بعض الامصار بغير المذهب للضرورة سائغ جائز .

وقال الشيخ عمر الفاسي : « ما ذكر من جواز ارتكاب الاقوال الضعيفة ان دعت الضرورة الى ذلك ، ولم يجد المرء مندوحة عن ذلك ، صحيح وبه أفتى جمع من أيمة المتأخرين » (21) .

ومن خلال الآراء التي عرضناها يظهر المدى المتسع الذي وصل اليه جانب من الفقه المالكي في مراعاة حالات الضرورة والحاجة ، ونعرض فيما يلي الجانب الآخر الذي يضيق من حالات الضرورة والحاجة .

---

(20) البلوى معناها شيوع البلاء بحيث يصعب على المرء التخلص والابتعاد عنه وهو سبب من اسباب التخفيف .

(21) النوازل الكبرى للمهدي الوزاني 9 / 250 ـ طبعة حجرية بفاس .

الفرع الثاني : التضييق من حالات الضرورة والحاجة :

ينسب هذا الرأي للمازري (22) والشاطبي (23) في الموافقات الا ان هناك اضطرابا واستشكالا بالنسبة لراي الشاطبي ، اذ تقدم لنا عرض رايه في الاعتصام ، وانه يذهب هناك الى التوسع في حالات الضرورة والحاجة ويقول بالقياس وبعدم الوقوف عند الحالات المنصوصة . اما في كتاب الموافقات فهناك رايان : راي صريح يقول بالتضييق في حالات الضرورة ، وسنعرضه بعد ، وهناك راي غير صريح نسبه اليه الدكتور وهبة الزحيلي 24) يقول فيه بالتوسع في استخدام حالات الضرورة بالقياس وغيره ، لكنه لم يأخذ ذلك من نص صريح بل من بعض المطلقات والعمومات التي تتعلق برفع الحرج ، فقد قال الدكتور وهبة الزحيلي : « اجاز الامام مالك القياس في الرخص الشرعية اخذا بمبدأ التيسير والتسهيل على الناس » ، وتبعه في ذلك الامام الشاطبي حيث قال في الموافقات : « ان الادلة على رفع الحرج عن هذه الامة بلغت مبلغ التواتر والقطع كقوله تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » ونحوذلك مما في هذا المعنى ، وقد سمى هذا الدين : الحنيفية السمحة ، لما فيه من التسهيل والتيسير ، والتخصيص ببعض الرخص دون بعض تحكم من غير دليل » ...

ومفهوم هذا الكلام من الشاطبي يدلنا على انه ليس من الضروري خلافا لما يراه أكثر الفقهاء ، التزام مواضع الرخصة التي وردت ، او ذكرها الفقهاء فان هذه الرخص وان كانت في الظاهر مستثنيات يقتصر فيها على المواطن التي وردت فيها الا ان لها ظاهرة من العموم لكونها ترجع الى قاعدة : « التيسير والتسهيل ورفع الحرج » (25) .

---

(22) المازري : هو ابو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي ، أصله من مازر مدينة بصقلية ونزل المهدية بتونس ، بلغ رتبة مجتهد التخريج في المذهب المالكي ، اخذ عن اللخمي وابن الصائغ وغيرهما ، واخذ عنه عياض بالاجازة ، والمازري احد الاربعة الذين أعتمد الشيخ خليل اقوالهم . توفي سنة 536 هـ ـ الفكر السامي للحجوي 4 / 56 .

(23) الشاطبي: هو ابو اسحاق ابراهيم ابن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الدار الشهير بالشاطبي ، مجدد في علم الاصول ، كان يناظر ابن عرفة وابن لب ويظهر عليهما في فتاويه وتوفي سنة 790 ـ نيل الابتهاج بتطريز الديباج بهامش الديباج ص : 46 .

(24) نظرية الضرورة في الشريعة الاسلامية مقارنة مع القانون الوضعي ص : 307 .

(25) المرجع السابق ص : 307 .

فهذا الاستنتاج الذي ذكره الدكتور وهبة الزحيلي ونسبه للشاطبي في الموافقات يختلف عما صرح به الشاطبي أثناء الكلام في منع تتبع رخص المذاهب حيث قال الشاطبي في الموافقات (26) : « وربما استجاز هذا ــ اي تتبع رخص المذاهب ــ بعضهم في مواطن يدعي فيها الضرورة والجاء الحاجة ، بناء على ان الضرورات تبيح المحظورات ، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغــرض ...

ومحال الضرورة معلومة من الشريعة ، فان كانت هذه المسألة منها فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذا عن صاحب الشرع فلا حاجة الى الانتقال عنها ، وان لم تكن منها فزعم الزاعم انها منها خطأ فاحش ودعوى غيـــر مقبولـــــة .

وقد وقع في نوازل ابن رشد من هذا مسألة نكـــاح المتعـــة .

ويذكر عن الامام المازري أنه سئل ؟ ما تقول فيما اضطر الناس اليه في هذا الزمان ــ والضرورات تبيح المحضورات ــ من معاملة فقراء أهــل البدو وفي سني الجدب ، اذ يحتاجون الى الطعام فيشترونه بالديــن الى الحصاد او الجذاذ ، فاذا حل الاجل قالوا لغرمائهم : ما عندنا الا الطعام فربما صدقوا في ذلك ، فيضطر ارباب الديون الى أخذه منهم خوفــا أن يذهب حقهم في ايديهم بأكل او غيره لفقرهم ولاضطرار من كان من ا رباب الديون حضريا الى الرجوع الى حاضرته ، ولاحكام بالبادية ايضا ، مع ما في المذهب في ذلك من الرخصة ان لم يكن هناك شرط ولا عادة ، واباحة كثير من فقهاء الامصار لذلك وغيره من بيوع الآجال خلافا للقول بالذرائع فأجاب : « ان اردت بما اشرت اليه اباحة اخذ طعام عن ثمن طعام هو جنس مخالف لما اقتضى ، فهذا ممنوع في المذهب ــ لانه يؤول الامر الى بيــع طعام بطعام نسيئة ــ ولا رخصة فيه عند أهل المذهب كما توهمت » (27).

وهكذا لم يعتبر المازري الحاجة والاضطرار الى التعامل بالطعام بدون واسطة ، الامر الذي يترتب عنه التعامل بالربا المحرم ، حالة تدخــل في

(26) ج 4 ص : 146 .
(27) الموافقـــــات 4 / 146 .

باب الضرورة والحاجة ، فيكون المازري من القائلين بالتضيق في أحوال الضرورة .

ولما ذكر الشاطبي في الموافقات : ان الاسلام يسر وانه لا حرج فيه ولا ضرر ولا ضرار ، عقب على ذلك بقوله : وانه مع ذلك يجب التمسك بما هو منصوص ولو كان فيه مشاق ، لان التكاليف كلها شاقة ثقيلة ، وانه ليس كل مشقة تقتضي رفع التكاليف ، والا « لزم ذلك في الطهارات والصلوات والزكوات والحج والجهاد وغير ذلك ، ولا يقف عند حد الا اذا ام يبق على العبد تكليف ، وهذا محال فما أدى اليه مثله ، فان رفع الشريعة مع فرض وضعها محال » (28) .

وقد سبق للشاطبي في كتاب المقاصد من الموافقات ان حلل المشاق الشرعية ، وانها مشتملة على المصالح اكثر من المضار ، فمثلا الجهاد والقصاص تكاليف شاقة ، ولكن المصالح المترتبة عنهما من اعزاز الاسلام والمسلمين واوطانهم وحفظ الامن بينهم يربو على المضار الناتجة عن ازهاق بعض الانفس .

وبناء على هذا التحليل فان الشاطبي ينظر دائما الى معيار تحقيق المصالح ودرء المفاسد عن المجتمع الاسلامي فهو مناط تشريع الاحكام ، فمراعاة الضرورة والحاجة والتوسع فيهما عنده مقيد بتحقيق المصالح ودرء المفاسد .

والخلاصة ان فريقا من المالكية كالامام المازري يضيقون من حالات الضرورة في باب الربوات ، ويقولون انه يجب الاقتصار على حالات الضرورة المنصوصة .

ونجد للامام الشاطبي مقياسا يعتمده في التوسع او التضييق من حالات الضرورة وهو تحقيق المصلحة ودرء المفسدة ، ومن اجل هذا اختلف النقل عنه مرة بالتوسع في الاعتصام ومرة بالتضييق في الموافقات .

---

(28) المرجع السابق 4 / 149 .

المبحـــث الرابـــع :

دراسة تطبيقية لمراعاة حالة الضرورة والحاجة في شهادة غير العــدول (شهـــادة اللفيـــف)

نلقي نظرة عامة على تطور الاثبات بالشهادة وظهور العمـــل بشهادة اللفيف (فرع أول) ثم الاساس الذي بنيت عليه شهادة غير العـــدول ـ شهادة اللفيف (فرع ثان) ثم قيمة شهادة اللفيف في الوقت الحاضـــر (فـــرع ثالـــث) .

الفـــرع الاول :

تطور الاثبات بالشهادة وظهور شهادة اللفيف :

الاصل في اثبات الوقائع والتصرفات في الفقه الاسلامي ، ان يكون بشهادة عدلين ، وكذلك لان الله سبحانه وتعالى شرط بغير ما آية العدالة في الشاهد ، وهي اجتناب الذنوب الكبائر وغالب الصغائر ، وكذلـــك المباحات التي تخل بمروءة الانسان وتحط من قدره ، فقولـــه تعالـــى : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء » (29) .

دليل واضح في اشتراط العدالة في الشاهد ، ثم ان يكون مرضيا في المجتمع الذي يمارس الشهادة فيه ، ولا يرتكب ما يعتبر مخلا بوصف الرضا في ذلك المجتمع .

كان وصف العدالة متوفرا في كثير من الناس لتأثيـــر المبـــادىء الاسلامية في نفوسهم ، ولم يكن هناك سجل خاص بالعدول المنتصبيـــن للشهادة ، بل كان القاضي يقبل الشهود ، ولو لم يكونوا منتصبين للشهادة، بل بمجرد تزكيتهم عنده وثبوت وصف العدالة فيهم ، ولما ضعف الوازع الديني وفسد الزمن واتسعت الامصار واشتبهت الاحوال افتى الفقهـــاء بحصر قائمة العدول المنتصبين للشهادة ليسهل على القاضي معرفة عدالة

---

(29) آيـــة 281 ـ سورة البقـــرة .

الشهود ، وكان يشترط في الشاهد المنتصب للشهادة زيادة على العدالة المعرفة بالفقه والتوثيق (30) وكان يبقى الحق للقاضي قبول شهادة العدول غير المنتصبين اذا ثبتت تزكيتهم عنده .

وقد تكلم الفقهاء الاقدمون على قبول الاثبات بالشهود غير العدول اذا كان عددهم كثيرا يبلغون الى حد التواتر ، بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب ، ويحصل بخيرهم العلم القطعي ، ويخبرون عن محسوس لا عن معقول (31) وتكلموا على اثبات اللوث (32) في القسامة بلفيف الشهداء اثني عشر فأكثر بدون اشتراط العدالة الا ستر الحال ، وتكلموا على الاثبات بشهادة الصبيان فيما يحصل بينهم بشروط متعددة ، وعلى الاثبات بشهادة النساء فيما يقع بينهن من ضرب وجراح في المآتم والاعراس والحمام .

اما شهادة اللفيف : حسب ماجرى به العمل في المغرب ، والتي تثبت الوقائع والتصرفات ، وتعادل شهادة عدلين عند فقدان العدول ، او عدم تيسر حضورهم ، فانها لم تكن معروفة في القرن التاسع الهجري ، فقد ذكر الشيخ العربي الفاسي في رسالة اللفيف انه ادرك العمل يجري بشهادة اللفيف ، وكان ذلك حوالي سنة الف هجرية ، وقال انه لا يدري متى حدث قبل ذلك .

وقد سئل الشيخ أبو الحسن الصغير المتوفى بفاس سنة تسع عشرة وسبع مائة (719 هـ) عن رسم فيه احد وثلاثون رجلا ، هل يكتفي بمجرد العدد او لابد من عدلين ، فقال لا بد من عدلين او ينتهي حال الذي ادوا عنده الى العلم القطعي كالتواتر ، فدل ذلك على أن اللفيف الذي جرى به العمل لم يكن في زمانه ، وأن الذي كان معروفا في زمانه وقبله هو التواتر (33) . ويبدو ان اللفيف الذي جرى به العمل نشأ بالتدريج خلال القرن العاشر الهجري ولم ينشأ دفعة واحدة .

---

(30) مقدمة أبن خلدون ص : 225 ـ طبعة دار البيان .
(31) شرح عمر الفاسي على لامية الزقاق م 12 ص : 1 ـ طبعة فاس الحجرية .
(32) اللوث : البينة الضعيفة غير الكاملة ـ والقسامة ـ : ايمان تقسم على اولياء القتيل اذا ادعوا قتل قريبهم ومعهم دليل دون البينة الكاملة فيحلفون خمسين يمينا ان المدعى عليه قتل صاحبهم . المصباح المنير .
(33) شرح الرهوني التطواني على لامية الزقاق 2 / 54 ـ طبعة تطوان .

العمـــل الجـــاري في اللفيـــف :

هو ان المشهود له ياتي باثني عشر رجلا اما مجتمعين او متفرقين الى عدل منتصب للشهادة فيؤدون شهادتهم عنده ، فيكتب رسم الاسترعاء (34) على حسب شهادتهم ، ويضع اسماءهم عقب تاريخه ، كما يشير الى ذلك في اول الرسم ، ثم يكتب رسما آخر تحت هذا الرسم فيه تسجيل القاضي، اى الشهادة عليه بثبوت الرسم الاعلى وصحته عنده ، ويترك موضع اسم القاضي بياضا ، ثم يطالع القاضي بذلك ، فيكتب القاضي بخطـة تحـت اسماء شهود اللفيف : شهدوا لدى من قدم لذلك بموجبه فثبت ، ويضع علامته في موضع البياض في الرسم الثاني ، ثم يضع عدلان علامتيهما في اسفل هذا الرسم الثاني ، شهادة على القاضي بمضنه ، وكثيرا ما يخاطب القاضي تحت العلامتين بالاعلام باستقلاله اذا احتيج لذلك .

الفـــرع الثانـــي :

الضرورة والحاجة هما أساس العمل بشهادة غير العدول
(شهـــادة اللفيـــــف)

اختلف الفقهاء في أساس شهادة اللفيف ، فتردد قـــوم في جعـــل أساسها التواتر ، وقال قوم ان شهاده اللفيف لا مستند لها ، وذهب اكثر الفقهاء الى ان اساس العمل بشهادة اللفيف هو رعاية الضرورة والحاجة .

اما الذين قالوا بأن اساس شهادة اللفيف هو التواتر ، فقد انتقـــد قولهم بأنه لا يجوز قياس شهادة اللفيف على التواتر ، لان التوتر مفيد للعلم القطعي ويستحيل تواطؤ الناس فيه على الكذب ولا يوجد شيءمن هذا في شهـــادة اللفيـــف .

---

(34) الاسترعاء في الفقه يطلق باطلاقين : ا ــ يطلق على الشهادة العلمية اي شهادة الشهود بما في علمهم وهذا هو المراد هنا لان شهود اللفيف يشهدون بما علمهم . ب ــ ويطلق ويشهدهما سرا على ان ما يعقده مع فلان من صلح او بيع في المستقبل هو غير ملزم ويشهدهما سرا على ما يعقده مع فلان من صلح او بيع في المستقبل هو غير ملزم له ، وانما يفعله خوفا ــ وثائق ابي الشتاء الصنهاجي 333/2 .

وفسر قصد الذين قالوا : ان اللفيف الذي جرى به العمل لا مستند له يعني ان ذلك اعتبارا لحقيقته في نفسه بأنه لم يكن موجودا كطريقة معتادة للاثبات في فقه المذهب المالكي ، واما المستند الشرعي العام فموجود وهو الضرورة والحاجة ، وذلك ان الضرورة والحاجة قد روعيت في المذهب المالكي ، وهناك شهادات غير شهادة العدول واللفيف قد روعيت فيها الضرورة والحاجة ، وذكرها فقهاء المذهب الاقدمون ، ويصح ان تكون اصلا تقاس عليه شهادة اللفيف التي جرى بها العمل عند الفقهاء المتأخرين ، ومن ذلك ما نقله الشيخ محمد العربي الفاسي في راسلة اللفيف حيث قال :

« ان الوجوه التي لوحظت فيها الضرورة في اجازة شهادة غير العدول مما يصح ان تكون اصلا لشهادة اللفيف كثيرة ، قال ابن الحاجب في مختصره الاصولي : اجمع اهل المدينة على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل تفرقهم ، مستثني لكثرة الجناية بينهم منفردين اى مستثنى من اشتراط البلوغ فضلا عن العدالة ، وقال القرافي في الذخيرة نص ابن ابي زيد في النوادر على انا اذا لم نجد في جهة الا غير العدول اقمنا اصلحهم واقلهم فجورا للشهادة عليهم ، ويلزم مثل ذلك في القضاء وغيرهم لئلا تضيع المصالح ، قال : وما اظن احدا يخالفه في هذا ، ان التكليف من شرطه الامكان ، وهذا كله للضرورة ، لئلا تهدر الدماء وتضيع الحقوق ، وتتعطل الحدود ، ولذلك اجازوا شهادة النساء في المآتم والاعراس فيما يقع بينهن من الجراح واوجبوا القسامة بالشاهد غير العدل على رواية اشهب عن مالك حفظا للدماء ، واجازوا ترجمة الكافر والعبد والمسخوط اذا لم يوجد غيرهم على خلاف في ذلك ، واجازوا الحكم بقول الطبيب النصراني في العيوب وفي مقادر الجراح وتسميتها ، واجازوا شهادة النساء في قياس الجراح حيث تجوز الشهادة واليمين وغير ذلك للضرورة ، واجازوا شهادة السماع في الضرر بين الزوجين والتي تتكون من شهادة اللفيف من الناس والجيران وان كانوا غير عدول . قال المنيطي وهو المشهور ، واجازوا في الشهادة على الرضاع ان يشهد العدول على لفيف القرابة والجيران وان لم يكونوا عدولا كالنساء

والخدم : انه أتصل عندهم ان فلانا ارضعته فلانة ، وهذا هو المشهور من المذهـــب (45) .

وقد عقد ابن فرحون في التبصرة ، الباب الرابع والاربعين في القضاء بشهادة غير العدول للضرورة ، وذكر وقائع لم يحضر فيها العدول وحضر غيرهم وأفتى الفقهاء بقبول شهادتهم للضرورة بشرط ان يستكثـــر من العـــدد .

وهكذا الحقت شهادة اللفيف حسب الصورة التي جرى بها العمـــل بشهادات غير العدول التي اجازها الفقهاء الاقدمون للضرورة وحيث ان الضرورة هي الاساس في قبول شهادة اللفيف فانه يجب حينئذ ان تقصر على مواطن الضرورة فقط .

الفرع الثالث : قيمة شهادة اللفيف في الوقت الحاضر :

ان قيمة شهادة اللفيف في القضاء المغربي المعاصر تختلـــف بين غرف المحكمة ، فالغرف التي تطبق الفقه الاسلامي تعطي شهادة اللفيف القيمة التي نص عليها فقهاء العمل كشراح الزقاقية وشراح العمل الفاسي، فهي عندها بمثابة شهادة عدلين عند فقدان شهادة العدول بحيث تثبـت جميع الحقوق مهما كانت قيمتها ، وهي اعلى مستوى من شهادة الشهود المنصوص عليها في قانون الالتزامات والعقود والمسطرة المدنية ، واكثر استعمالات اللفيف يكون في الشهادات الاسترعائية العلمية ، لا الشهادات الاصلية التي يمليها المشهود عليه والتي في الغالب لا تدعو الضرورة الى اقامتها ، اذ باستطاعة المتعاقدين ان يؤجلا توثيق العقد الى وقت احضار العدول ، فالاثبات باللفيف شهادة الشهود في القوانين المستمدة من الفقه الفرنسي ، تقبل لاثبات الوقائع مهما كانت قيمتها ولا تقبـــل لاثبـــات التصرفات الا اذا كانت قيمتها قليلة ، في المغرب مثلا لا تثبت شهـــادة الشهود اكثر من 250 درهما .

اما الغرف التي تطبق القانون المستمد من الفقـــه الفرنسي ، فان مستوى شهادة اللفيف عندها أقل من المستوى الذي نص عليه فقهـــاء

(35) شرح عمر الفاسي على لامية الزقاق م 13 ص : 2 ـ طبعة فاس الحجرية .

العمل ، ونتتبع هذا المستوى من خلال اجتهادات قضائية صادرة عن المجلس الاعلى ، فقد ورد في قرار : « ان الشهادة اللفيفية تعتبر قرينة فعلية وتخضع في تقدير قيمتها كوسيلة للاثبات لقضاء الموضوع ، وذلك في نطاق سلطتهم التقديرية » (36) يستفاد من هذا القرار ان الشهادة اللفيفية تعادل القرينة القضائية ، والقرينة القضائية لا يجوز الاثبات بها الا حيث يجوز الاثبات بالبينية ، أي شهادة الشهود المعروفة في قانون الالتزامات والعقود والمسطرة المدنية في متساوية معها فى المرتبة .

وبناء على هذا فتكون قيمة شهادة اللفيف أضعف من الحجة الكتابية الرسمية والعرفية ومن الاقرار ومن القرينة القانونية .

وبعض الاحكام قبلت شهادة اللفيف فى اثبات بيع عقار دون مراعاة حالة الضرورة في العدول عن الاصل الذي هو الاثبات بالحجة العدلية او الحجة الكتابية الثابتة التوقيع والتاريخ ، فقد جاء في القرار عدد 416 الصادر بتاريخ 11 ماي 1982 ـ المنشور بمجلة قضاء المجلس ـ عدد 31 ص 68: « ان شهادة اللفيف قد جرى العمل بقبولها في مثل هذا الموضوع لقول الزقاق في لاميته : وكثرن بغير عدول ـ وقول صاحب العمل الفاسي : وقدره في الغالب اثنا عشر » . والطرف الثاني فى هذه القضية ادلى لاثبات حقه برسم شراء عرفي » ومع ذلك فان المحكمة فضلت شهادة اللفيف على الحجة العرفية .

وجاء في قرار آخر : « ان اللفيف لا يعتبر الا مجرد لائحة شهود » (37) .

اي الشهود المعروفون في قانون الالتزامات والعقود والمسطرة المدنية فلا يثبتون الا 250 درهما ، وقرر حكم آخر « ان المحكمة تخرق القانون لاعتمادها في اثبات البيع على شهادة شهود اللفيف التي دعمتها بقرينتين في حين أن الفصل 489 من قانون الالتزامات والعقود يوجب لاثبات بيع عقار محفظ الدليل الكتابي (اي المستند الموقع من طرف

---

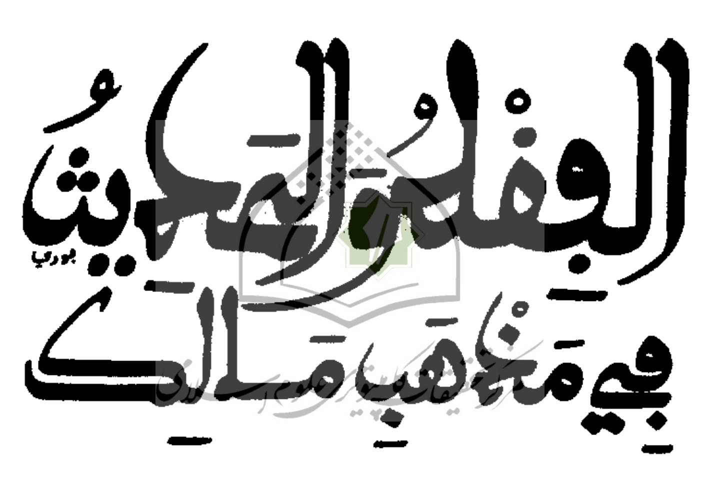
(36) قرار المجلس الاعلى عدد 224 ـ الصادر بتاريخ 11 يونيه 1974 ـ المنشور بمجلة القضاء والقانون عدد 128 ص : 103 .

(37) قرار المجلس الاعلى عدد 529 الصادر بتاريخ 21 ـ 9 ـ 1977 ـ المنشور بمجلة المحاماة الصادرة عن هيئة المحامين بالرباط عدد 12 ـ ص : 80 .

المتعاقدين) . وان القرائن القضائية مثلها مثل الشهادة لا يجوز الاستدلال بها لاثبات التزام يوجب فيه القانون الدليل الكتابي (38) وهذا الاجتهاد يؤكد الاجتهاد السابق في القيمة الاثباتية التي لشهادة اللفيف ، والتي تساوي شهادة الشهود في قانون الالتزامات والعقود ، وقانون العقارات المحفظة وتساوي القرينة القضائية . ولكي يزول الاختلاف الذي من هذا النوع فلا بد من تقنين احكام الفقه الاسلامي في قول مثل المدونات القانونية الاخرى كمدونة الاحوال الشخصية .



(38) قرار المجلس الاعلى عدد 600 الصادر في 19 أكتوبر 1977 ـ المنشور في المجلة المغربية للقانون والسياسة والاقتصاد ـ العدد 4 ص : 123 .



للأستاذ محمد حمادي الورياغلي



اعتناق مذهب تشريعي ، له قواعد معينة يعرف بها بين المذاهب الاخرى ، وفقه معين ناشىء عن مشاكل بيئته ، وطابع مجتمعه الخاص ، وتوحيده بين عامة الناس ، في بلد معين ، والتعلق به ، والعمل على منهاجه، والثبات عليه في مواجهة العواصف المضادة مهما تكن قوية ، يعتبر مصلحة شرعية كبرى ، وسياسة راشدة ، لانه يعني الانضباط في الاحكام ، وتوحيد مناهج العمل في التشريع ، وتكتيل قوات المجتمع الكبير في كتلة واحدة، وتسييسهم بسياسة واحدة ، وهذا هو المطلوب في تربية الشعوب ، وتوجيههم نحو ما فيه صلاحهم وعزتهم ، واما توزيع المجتمع الواحد الى مذاهب واحزاب ، فهذا يعني العمل على التناقض والتمزق والضعف والاخذلان .

ومذهب مالك مذهب المغاربة ، اليهم ينسب ، وبمجهوداتهم قام وصار مذهبا عمليا وعلميا كبيرا بين مختلف المذاهب ، لا مذهب مالك او مذهب اهل المدينة ، لان اهل المدينة الذين كونوا مذهب اهل المدينة من الصحابة والتابعين واتباعهم تفرقوا في البلدان ، ومذهبهم لم يبق مع الزمن بهذا الاسم ، بل ذاب في مذاهب اهل السنة كلها ، ومذاهب اهل السنة كثيرة، وطبيعة المذاهب لا تحتاج ان ينشئها احد معين ، وانما ينشئها الزمن ، او تنشئها المصالح وان بغير شعور من اهلها ، فهو يعتبر تطورا للاحداث التاريخية ، والمراحل المتاخذة التي قطعها التشريع الاسلامي . وذلك أن

الصحابة رضوان الله عليهم تلقوا الاسلام ، كدين عمل ، وسلوك وعقيدة ، فكانوا في أنفسهم مؤمنين علماء مجتهدين تقريبا متساوين ، ولـم يتفاوت منهم البعض على الآخر تفاوتا بعيدا ، بل عاشوا تقريبـا متساويـن في الدرجة ، مختلفين في بعض الاحكام ، ثم جاء الجيل التابعي ، والامر ظل في اطاره العام على هذا المنحى ، الا ان التطور العلمي ازداد قدما نحـو الامام بعض الشيء ، حيث اخذ بعض العلماء يتفرغ للعلم وجمعه ونشره ، وعقد الحلق التعليمية في مختلف المسائل ، مثل الحسن البصري وابراهيم النخعي وعلقمة بن قيس وابن سيرين وغيرهم في العراق ، وربيعة وابن المسيب والزهري وغيرهم في دالمدينة ، فأخذت معالم مدرسة اهل الراى تتكون بالعراق ، ومدرسة اهل السنة تتكون بالمدينة او الحجاز ، واخذت المدرستان تتميزان عن بعضهما شيئا فشيئا تأثرا بالبيئة التي عاشا فيها معا ، حتى تبلورت مدرسة اهل العراق بأبى حنيفة ، ومدرسة اهل السنة بالمدينة بمالك ابن انس ، وبهما اكتملت المدرستـان ، وتبلورتـا في وجودهمـا .

وسبب ظهورهما بهما انهما عاشا معا وهما متفرغان للتدريس والتعلم، يعقدان الحلقات تلو الحلقات ، ويقصدهما الطلاب من مختلف الآفاق ، وكان لهما تلامذ كثيرون نبغاء نهجوا على منوالهم ، وخدموا مذاهبهم ، ووسعوا نظرياتهم وفرعوا على اصولهم ، مثل ابى يوسف ومحمد بن الحسن وزفر بن الهذيل بالعراق ، وابن القاسم واشهب ويحيى بن يحيى وابن فروخ بالمغرب، كتبوا وجمعوا وفرعوا وتوسعوا ، وتولى بعضهم مناصب كبرى فى الدولة ، فأمكن لهم اكثر ان ينشروا ويعلموا ويوسعوا مذهب ابي حنيفة بالعراق ، ومذهب اهل المدينة بالمغرب .

ثم اهل السنة او مدرسة اهل السنة ظهرت بين ابنائهـا مدارس جديدة ، مثل مدرسة الشافعي بالعراق ومصر ، ومدرسة احمد بن حنبل ، ومدرسة داود الاصبهاني ببغداد ، ثم ظهرت الى جانب هؤلاء مدارس اخرى، ماتت بعد حين ، مثل مدرسة سفيان الثوري ، ومدرسة الليث بن سعـد ، ومدرسة ابن جرير ألطبري ، ومدارس أخرى كثيرة، الا انها لم يكتب لها ان تثبت وتدوم زمانا طويلا ، فكان توالي الايام اسفـر عن بقـاء المدارس الخمس السابقة فقط في الامر العام ، مدرسة ابي حنيفة ، وداود الظاهري،

واحمد بن حنبل ببغداد ، ومدرسة الشافعي ببغداد ومصـــر ، ومدرسة المالكية بمصر وغير مصر من اقطار المغرب العربي الواسع .

والمدارس الثلاث : الشافعية والحنبلية والظاهرية نشأت عن نزعة جديدة ظهرت في القرن الثاني وتبلورت في الاخير ، نزعة الميل الى السنة اكثر ، مقابلة للمغالاة في الراي اكثر ، واخذ الاحكام من نصوصها ، ومحاربة الراى في التشريع بدون اصل ، كما يتجلى في بادىء الامر في العمــل بالمصالح المرسلة والاستحسان ، ورأى اصحاب هذه المدارس الثلاث ان السنة واسعة ، فيها الخصوبة والغنى في الاحكام ، وفيها معانــي الوحدة والاتحاد بين المسلمين ، واما الراى فهو يفرق اكثر مما يجمع ، وان الذين يعملون بالمصالح والاستحسان في زعمهم يتركون النصوص الحديثيـــة ، ويعملون بالمصالح ، اى يتركون الشريعة ويتبعون الاهواء ، فعملهم بالراي ليس لكونهم اضطروا اليه ، او ناشئا عن العوز في السنـــن والعـــوز في النصوص ، وانما نشأ عن عدم احترام السنة في نظرهم ، وهذا الهجوم على اهل الراى وجميع اهل التقليد كان هجوما قويا ، واستعملوا فيه السنـــة سلاحا قويا ، وهذا الصراع كان في بغداد ، وهذا يعني انه كان هجوما ضد اهل العراق المتهمين بالعمل بالراى على حساب النصوص ، وانهزم اهل الراى امامهم بالفعل ، مما اضطر العراقيين ان يبحثوا لفقههم عن اصول في السنة والكتاب يرجع اليها ، بدلا من ان يكتفي بالاستناد الى الراى . حتى قيل ان الحنفية تراجعوا عن ثلث فقه ابي حنيفة لم يجدوا له سندا في السنة ، او وجدوه مخالفا للسنة ، مع جعل مذهبهم بعد ذلك يتقارب من المذاهب الاخرى لاهل السنة ، فحدث من جراء ذلك ان اخذ انصار السنة يتتبعون نصوص الحديث يجمعونها ويدونونها ، ومن عملهم المبارك هـــذا ، نشأت الموسوعات الكبرى في الحديث ، مثل المسانـد والصحاح والمصنفات والجوامع والسنن كلها ، فهذا العصر وقع فيه شبه انقلاب في الفقه ضد الرأي ، بداه الشافعي وتوسع فيه ابن حنبل ، وختمه داود الظاهري الذي رفض الراى كلـــه .

فالذي انشا المدارس الثلاث السابقة الشافعية والحنبلية والظاهرية هي السنة نفسها ، حيث اخذوا يميلون الى السنة اكثر ، اما الى جانـــب الفقه ، كما فعل الشافعي ، حيث كتب في علوم السنة نـــواة مصطلـــح الحديث ، وفي الفقه كتاب الام وفي الاصول رسالته الشهيرة ، وكان فقهه

كما قلنا مبنيا على السنة اكثر منه على الراي ، فاذا وازنا بينه وبين شيخه مالك ، نجد دائرة الراي عند مالك اوسع منها عند الشافعي ، ودائرة الاخذ بالحديث عند الشافعي اوسع منها عند مالك ، رغم ان مالكا كان من المحدثين ، والشافعي ليس كذلك ، بل هو فقيه ، وليس محدثا ولا من شيوخ الحديث ، وهذا الاتجاه الى الحديث اكثر من الفقه في هذه المرحلة كان اكثر الحاحا من ذي قبل ، فقبل كان الاتجاه الى الفقه اكثر منه الى النصوص ، وكانوا لا يهملون النصوص ، ولكنهم لا يتوسعون فيها مثل ما نرى في هذه المرحلة ، فان ابا حنيفة له مسند في الحديث ، ولكنه لم يؤلفه بنفسه ، بل جمعه له بعض تلامذه ، قال ابن حجر العسقلاني في كتاب تعجيل المنفعة ما نصه : (اما مسند ابي حنيفة فليس من جمعه) (ابو حنيفة ـ ابو زهرة ، رقم 190) ، وكان تلميذه ابو يوسف من المحدثين ومن الفقهاء معا ، فقد ذكر ابن عبد البر في الانتقاء رقم 172 نقلا عن ابن جرير الطبري قال : (كان ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم القاضي فقيها عالما حافظا ، ذكر انه كان يعرف بحفظ الحديث ، وانه كان يحضر المحدث ، فيحفظ خمسين او ستين حديثا ، ثم يقوم فيمليها على الناس ، وكان كثير الحديث) وله كتاب الآثار ، هذا كله سجل واذيع عنهما عند ما صارت السنة هي عنوان الفقيه الحق ، اما في حياتهما فظل الامر يعتمد على الفقه اكثر من السنة ، فكان لهما فقه السنة وفقه الراى ، ولكن فقه الراى اكثر ، وانتشرت على ايديهما مدرسة الراى بالعراق وفي غير العراق ، وكان الفقه في هذا العهد اعني عهد ابى حنيفة ومن معه ومن قبله ـ اكثر رواجا بين الناس وخصوصا القضاة والمفتين ـ من النصوص ، وكذلك مالك فان كتابه الموطأ فيه حديث وفيه فقه اكثر ، وتلامذته سمعوا منه الموطأ ، وسمعوا منه المسائل اكثر ، ولكن بعد ذلك اخذ الوزن العلمي يميل الى جانب الحديث عنه الى جانب الفقه ، فترى الشافعي انه تربى على المدرسة الفقهية اكثر مما تربى على المدرسة الحديثية ، عندما كان بالحجاز او عندما كان بالعراق ، ومع ذلك يميل في فقهه الى النصوص اكثر من الراي ، عكس شيخه مالك ، ثم جاء تلميذه احمد بن حنبل فذهب في اتجاه النصوص اكثر من شيخه الشافعي ، حتى كان فقهه يكاد ان يكون كله فقه الحديث لا فقه للراي ، حتى عده بعض المؤرخين لتاريخ التشريع في المحدثين ، ولم يعده في الفقهاء ، ثم تبلورت مدرسة النصوص اكثر في مدرسة داود الظاهري الذي يعد نمطا جديدا من الفقهاء ، حيث مال الى ان ياخذ بالحديث

وحده ويتفقه عليه وحده ، ويجانب الراي كله ، فمنع القياس والاجتهاد في التشريـــــع .

انظر الى الزمان كيف يتقلب مرة الى جانب ، ومرة الى جانب آخر ، فبعد موت الرسول (ص) كان الصحابة رضوان الله عليهم يعتمدون على الكتاب والسنة والاجتهاد ، ولكن على الاجتهاد اكثر ، وخصوصا الخلفاء الراشدين ، وكانوا يقللون من الرواية ، ويامرون الناس بتقليلها خوفا مـــن الالتباس في الحديث على رسول الله (ص) ، ولا ياخذون بالحديث الا بعد مزيد من الاستيثاق به بشاهد او حلف ، او مزيد معرفة الراوي في علمه وضبطه وحفظه ، فمذهب عمر بن الخطاب رضي الله عنه في ذلك معروف، وعندما شيع وفدا من الصحابة ، بعثهم الى العراق ، أمرهم ان يقللـــوا من الرواية، ويكثروا من القرءان، وان لا يشغلوا المسلمين عن القرءان بالحديث، ثم تطور الامر تطورا آخر كان فيه فقه الراي لا زال له صولة في الميدان ، ولكن اخذ ينمو بجانبه فقه الحديث ، الا ان فقه الراي اسبق واشهـــر واكثر قبولا ورواجا بين الناس ، حتى يبلغ ذلك القمة في مدرسة اهـــل الراى بالعراق ، وحتى ظهر من بينهم من طعن على السنة كلها ، وادعـــى انها لا تصلح ان تكون مصدرا للتشريع ولا طريقا للدين ، ورفضوا الاخـــذ بخبر الآحاد كله ، ولكن هذا كان شذوذا من بعض البصريين خاصة ، اما الراى العام فقد بقى في خطه العام ياخذ بفقه الراى وبفقه النصوص ايضا، ويعمل بخبر الآحاد ، ويجعله من مصادر التشريع ، ولكن كان الاتجاه الى الراى اكثر تبعا للخط العام الموروث عن الصحابة والتابعين ، كمـــا في مدرسة ابي حنيفة بالعراق ، ومدرسة اهل السنة بالمدينة كما هـــو في موطا مالك رحمه الله ، فقد جمع فيه نصوص الحديث ، ومسائل الفقـــه ، ولكن مسائل الفقه اكثر ، اذ جمع فيه من الاحاديث سبعمائة ، المتصـــل منها خمسمائة وعشرون حديثا ، وفيه من المسائل ثلاثة آلاف مسألـــة ، انظر (الرسالة المستطرفة رقم 13 ـــ 14) .

ثم اخذ الامر في آخر القرن الثاني بين الفقهاء يميل الى جانب الحديث اكثر من الراي ، وهذا الميل ظهر بعد ما اخذ الناس يجمعون السنة مـــن مختلف الآفاق في مراجع موحدة في مختلف المسانيد ، فظهـــر غناهـــا وخصوبتها في التربية والتشريع والتسيير ، وذلك يظهر اول ما يظهر في مذهب الشافعي ، حيث كان يميل الى الحديث اكثر من الراى ، ثم يزداد

الميل الى الحديث اكثر ، حتى يكاد فقه الراي ان لا يذكر بجانب الحديث ، ولكنه موجود ايضا معه في الجملة ، وذلك كما في مذهب احمد بن حنبل، ثم يتطور الامر اكثر حتى يفوز فقه الحديث وحده بالاعتبار ، ويرفض الراى كله ، وذلك كما يتجلى في مذهب داود الظاهري ، ولكن هذا الصراع او التقلب في الصراع بين المذاهب كان على المستوى النظري ، واما في الاطار الواقعي ، فانا اذا انظرنا في جهور المسلمين شرقا وغربا ، هل نجدهم ذهبوا مع اهل النصوص ام مع اهل الراى ؟ ، نجدهم ذهبوا مع اهل الراى ، وفقه الراى هو الذي انتشر في الشرق على يد المدرسة الحنفية، وهو الذي انتشر في الغرب على يد المذهب المالكي ، فكانت المدرسة الحنفية والمدرسة المالكية اكثر المدارس انتشارا في الارض ، واوسعها نشاطا وانتاجا ونفوذا وشهرة وحكما ، اما مدارس اهل النصوص او فقه الحديث فلم تستطع ان تجد في الارض مكانا لها وحدها تطبق فيه مذهبها على يد الواقع المعاش في الاحداث اليومية ، بل منها ما مات نهائيا ، ومنها ما كاد يموت ، حيث عاش ضمن افراد قلة في مجتمعات مختلفة تسود فيها جميعا مدارس الراي ، اما مالكية او حنفية كالشافعية والحنابلة .

قلنا ان مدارس الراى هي الباقيات الصالحات في تاريخ التشريع على مر الازمان والاعصار الى الآن ، فكان الفقهاء في مدارس الراي ياخذون الفقه للعمل به ، وياخذون الحديث للتبرك به ، وتحسين وضعيتهم الاجتماعية والدينية حيث بقي للسنة وجهها الحميد في قلوب الناس ، واعتبارها الجميل من حيث ماضيها كأثر من آثار السلف الصالح ، وكونها شرحا للقرءان الكريم واساسا من اسس التشريع الاسلامي ، وكونها تاريخا لغزواته (ص) وجهاده في سبيل الدين في مختلف الواجهات ، لذلك بقي الفقهاء ، اعني فقهاء الراى يتصلون بالحديث ، ولم ينقطعوا عن الرحلة بالنسبة المالكية بالمغرب الى الشرق ، لاخذ الرواية ، والاتصال بالمحدثين، والبحث عن العلو في الاسانيد عبر الاجيال ، وفي نفس الوقت كانوا ياخذون الفقه اكثر ، لانه وسيلة الحياة ، وطريق المعاش ، فالطلبة في بلدانهم كانوا يريدون الوظائف بعد انهاء الدراسة ، ويعملون في جهاز الدولة ، والدولة لا تسير بالحديث دائما ، وانما تسير اكثر بالراي والتدبير ، ومعرفة الوان السياسة المناسبة في كل وقت ، لذا كانت السياسة غالبة على جميع الوظائف ، فالقضاء سياسة ، والفتوى سياسة ، والتعليم سياسة ، وحيث كان المستوى المعاشي يحتاج الى الفقه والسياسة اكثر،

كان الفقه السياسي يحتاج اليه اكثر ، والفقه السياسي هو الراى وحده . او الراى المطعم الدين ، وايضا فممارسة السياسة ما يناسب كل وقت فى مختلف فروع الحياة التي يحتاج اليها المجتمع المسلم ، من اقتصاد وتعليم وامن وتوجيه ، يمكن ان يكون بيانا للقرءان ايضا ، من جهة ان تدبير وجوه التصرف ، ووجوه التدبير والتسيير في المجتمع المسلم تأتي من الفقهاء ، وهم خلفاء الرسول (ص) في بيان القرءان ، نقل ابن التين عن الداودي انه قال في قوله تعالى : (وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم) . قال انزل الله سبحانه كثيرا من الامور مجملة ، ففسر نبيه ما احتيج اليه في وقته ، وما لم يقع في وقته وكل تفسيره للعلماء — لقوله : (ولوردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ، وبهذا فسر بعضهم قوله تعالى : (اليوم اكملت لكم دينكم الخ) ، اى بكون القرءان اسند مهمة البيان الى الرسول (ص) في حياته ، وبعد وفاته للعلماء ، وهكذا يكون تدبير العلماء المسلمين حسب اجتهادهم للامور بما يناسب كل وقت ، بيانا للقرءان الى يوم القيامة .

قلنا ان فقه الراى سواء في المدرسة الحنفية او المالكية ، هو الذي تعانقت مه الحياة ، واطمانت اليه ، وتعاشرت معه ، وهو كذلك ، لان الفقه هو الحياة نفسها ، وهي في تجدد مستمر ، ولكل حياة فقهها ، ولكل مكان فقهه ، فكان المشرق مكانا للفقه الحنفي ، والمغرب مكانا للفقه المالكي .

وبما ان الفقه اعراف واقتصاد واجتهاد وسياسة ، كان في فروعه يختلف بعضه عن بعض بعض الاحيان تبعا لاختلاف البيئات ، فبيئة العراق غيرها في مصر ، وطبيعة مصر غيرها في القيروان ، الخ ، فهذه الاقطار كلها تدين بالاسلام ، متحدة في العقيدة ، وفي اصول التشريع ، ولكن في الفروع كان بينها بعض الاختلاف ، نظرا لاختلاف البيئة كما سبق ، وهذا امر طبيعي ، مثاله مذهب الشافعي القديم في بغداد ، والجديد في مصر ، فهما مختلفان بعض الشيء عن بعضهما ، مع انه شخص واحد ، وفقه واحد ، واجتهاد واحد ، ومع ذلك كان الاختلاف ، ومن هنا نفهم ان الاحكام تابعة لبيئة المجتمع لا لاجتهاد الشخص ، ولطبيعة المشاكل لا لوحدة المرء ، لذا قال الله تعالى : (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات) ، (الآية 50 —

المائدة) ، قال قتادة : (شرعة ومنهاجا) ، اي سبيلا وسنة ، والسبل تختلف ، والسنة تتعدد ، وفي الصحيح : (نحن معاشر الانبياء ابناء علات، ابونا واحد ، وامهاتنا شتى) ، وهذا كما يصدق على الاختلاف بين الانبياء ، يصدق على الاختلاف بين الفقهاء في الاقطار المختلفة كما سبق .

وبما ان ألفقه تابع للسياسة ، كان الفقه المذهبي او المذهب الفقهي الذي كان يسود المغرب في البداية مذهب ساسته ، او مذهب الفقهاء الذين كانوا ياتونه من الشرق ، ومذهب التابعين الذين جاءوا مع الولاة لتعليم الناس مبادىء الاسلام وتفاصيل الشريعة ، جاء في تاريخ ابن الفرضي رقم 1/146 : (ان عمر بن العزيز ارسل عشرة من التابعين يفقهون اهل افريقية ، منهم حبان بن ابي جبلة ، وحبان بن ابي جبلة هذا ، روى عن عمرو بن العاص ، وعن عبد الله بن عباس ، وعبد الله بن عمرو ، توفي بافريقية سنة 122 هـ) وقال في رقم 1/150 من المصدر نفسه : (اخبرنا الخطاب بن سلمة ، قال اخبرنا قاسم بن اصبغ ، قال : دخل الاندلس من التابعين حنش بن عبد الله الصنعاني ، صنعاء الشام لا صنعاء اليمن ، وعلي بن رباح ، وابو عبد الرحمن الحبلي ، وموسى بن نصير) ، ومعلوم ان مذهب التابعين هو مذهب الصحابة رضوان الله عليهم ، كانوا يعلمون الناس الكتاب والسنة والاجتهاد ، وهي أصول التشريع لجمهور المسلمين الى الآن .

وبعد ما اخذت المذاهب تتكون ، اخذ ينتشر فيه في قطر الاندلس مذهب الاوزاعي ، وهو مذهب سني يحاذي مذهب ابن عمر رضي الله عنه ، ومعلوم أن مذهب الاوزاعي انتشر في الشام وعاصمته دمشق ، ومنها كان ياتي الفقهاء والمعلمون والولاة للمغرب ، فكان ملائما ان ينتشر في المغرب مذهب الامويين في التشريع والسياسة ، فهم اى المغاربة دائما يدينون بدين ملوكهم ، وهذه الحكمة هم الذين قالوها ، كما في مقدمة ابن خلدون ، اخذا من مذاهبهم انفسهم .

وبعد ما انتقل الحكم من دمشق الى بغداد ، ومن الامويين للعباسيين، هرب اثناء الانقلاب عبد الرحمن الداخل الاموي الى المغرب ، فاستقل بالادنلس عن بغداد ، ثم هرب مولاي ادريس الاكبر فاستقل بالمغرب الاقصى ، ومن ثم اخذ المغاربة بما فيهم اهل الاندلس واهل المغرب

الاقصى يستقلون بانفسهم عن الخلافة في الشرق ، واخذوا يديرون شؤونهم بانفسهم في التشريع على مذهب مالك ، حيث ان المشرق العباسي اختار ان يسير في تشريعه على مذهب ابي حنيفة ، والتشريع تابع للسياسة دائما ، فحيث استقل المغاربة بانفسهم سياسيا ، استقلوا ايضا في ميدان التشريع عن الشرق ، فاختاروا مذهب مالك ، فيما اختار الشرق مذهب ابي حنيفة ، اختاروه لانه مذهب اهل المدينة ، والمدينة هي مشرق الانوار ، ومنطلق الفتح ، ومنبع الفقه ، ومرجع علوم الاسلام المعالم الاسلامي كله ، فهي رأس الماء في جميع ما ذكر وغير ما ذكر فيما يتعلق بشؤون الاسلام،فليس معوقلا ان يتركوا منبع الاسلام ، ويقتدوا باهل العراق مثلا ، فالقرءان لم ينزل بدجلة ولا بالفرات ، وانما نزل بالحجاز ، ابتداء بمكة وانتهاء بالمدينة ، اختاروه ايضا لانه مذهب السلف ، والمغاربة يحترمون السلف ، والسلفية تعني الاتباع من الجيل التالي للجيل السابق، والرجوع في الاحكام الى احكامه ، وفي الاصول الى اصوله ، واذا لم يجدوا عنهم حكما اجتهدوا على منحى اصولهم ، وقواعدهم العامة في الفقه والتشريع ، فالسلفيون دائما مشدودون الى الماضي في الاصول وفي غير الاصول ، ومتفتحون على المستقبل ، وياخذون من الجديد بقدر ما ينفعهم، ويسد حاجاتهم ، ولا يتنافى مع شيء من الاصول التي اعتمدوها فى التشريع، والسلفي يقابله المبتدع ، قال ابو بكر الصديق (ض) في اول خطبة له بعد تولية الخلافة : (انما انا متبع ، ولست مبتدع) ، والمبتدع هو الذي ينفصم عن السلف وعن تراثه ولا يتمسك به ، بل يتمسك بأهوائه ، او ينحاز لنحلة جديدة ظهرت لقوم آخرين ، ويندمج في مذاهب الآخرين ، فهذا مذموم ، لانه سطحي لم تتعرق له العروق في تربة تراثه ، سهل الاقتلاع عن اصله ، وسهل الاقتلاع من هذا المذهب او ذاك ، لا يثبت على المبدأ ، ولا يشعر بمسؤولية الالتزام ، لانه لا شخصية له ولا قرار .

اما ما يقال من ان مذهب مالك فرض بالمغرب بالسيف ، فالقضية في حاجة الى مزيد من الايضاح ، فاذا كان المراد ان ملوكها حملوا شعوبهم على التمذهب به قسرا ، وانهم هم الذين ادخلوا هذا المذهب الى المغرب ، وفرضوه على المغاربة ، فهذا ليس بشيء ، لان المعروف ان الملوك المغاربة في علوم الشريعة تابعون للفقهاء لا العكس ، واذا كان المراد ان الملوك انضموا الى الشعب في تفضيل مذهب مالك للعمل به في بلدانهم ، واختاروه على غيره ، وكانوا يسندون القضاء والفتوى والحسبة والمناصب

الاخرى بالدولة لمن يدين بهذا المذهب خاصة ، فهذا بعض الحق لا كل الحق ، لانهم كانوا يسندون بعض الاحيان بعض الوظائف لمن لا يتمذهب بمذهب مالك ، فمعروف ان سحنونا اسند القضاء الى سليمان بن عمران وهو حنفي ، ومعروف ايضا بالاندلس ان بقى بن مخلد كان في وقت ما يستشار في القضاة ، ويختار من يكون على مذهبه ، وهو أثري ضد التقليد، وضد اصحاب الفروع ، وضد التمذهب بمذهب مالك ، واذا كان المراد ان فقهاء المغرب كونوا من انفسهم حزبا استولوا به على الحكم بطرق سلمية ، واخذوا ينتصرون لمذهب مالك ، لا تعصبا ولكن اقتناعا وعلما وتوسيعا وتفريعا وتأصيلا ، حتى صارت مدرسة مالك في المغرب بمعناه الواسع من حيث النضوج والتوسع والتسامح اقوى مدرسة فيه ، بحيث اى عالم ياتي للمغرب ولا يتمذهب بهذا المذهب يجد نفسه قزما تافها لا شيء ، امام قوة هذه المدرسة واتساع نفوذها ، وعمق فلسفتها ، واصالة تشريعها ، وعبقرية اهلها ، فيضطر من تلقاء نفسه ان يدخل تحتها ويتعامل بمناهجها، ويسير في ركابها ، ومن هنا نشأت قوة هذا المذهب ، لا بالسيف ولا بالجند كما قد يتوهم ، فهذا هو الحق كله ، والا فالملوك انفسهم يتبعون الفقهاء ، ويخضعون لاحكام الفقهاء ، ويستفتونهم باستمرار ، لانهم ملوك متدينون حقا ، فلا يطمئنون الى صواب ما يفعلون ، وصواب ما يقترحون ، وصواب تصرفاتهم التي يتصرفون بها في مختلف المستويات الا باستشارة الفقهاء ، ومعرفة حكم الشرع فيها بالفقهاء ، وهذه الظاهرة خاصة بملوك المغرب وعلمائه ، قال ابن تيمية في فتاواه رقم 20/393 : (وكذلك كانت الامصار التي ظهر فيها مذهب اهل المدينة ، يكون فيها من الحكم بالعدل ما ليس في غيرها ، من جعل صاحب الحرب متبعا لصاحب الكتاب ، ما لا يكون في الامصار الاخرى ، التي ظهر فيها مذهب اهل العراق ومن اتبعهم ، حيث يكون في هذه البلدان والى الحرب غير متبع لصاحب الكتاب ، ثم قال : ودين الاسلام ان يكون السيف تابعا للكتاب ، فاذا ظهر العلم بالكتاب والسنة ، وكان السيف تابعا لذلك ، كان امر الاسلام قائما ، واما اذا كان العلم بالكتاب فيه تقصير ، وكان السيف تارة يوافق الكتاب ، وتارة يخالفه ، كان دين من هو كذلك حسب ذلك) .



للأستاذ : محمد سلامة



بين حين وآخر يطرح سؤال حول التعامل بالفوائد الربوية من جانب بعض الذين ما زال بهم حنان الى تطبيق الشريعة الاسلامية رغم الظروف المادية التي شدت عليهم الخناق ، وسدت امامهم سبل التعامل وفق قوانين السماء ، مما شككهم ودفعهم الى التساؤل حول ما عليه الاكثرية الغالبة من ناس هذا العصر ، وما هم فيه منغمسون ومتخبطون من تعاطي الربا في شتى انواعه والوانه اخذا وعطاء ، بيعا وسلفا ، حتى كاد يختلط امر الحلال والحرام في هذا المجال ، الا من عصم الله من الافراد والامم ، فحثنى هذا التساؤل المتكرر ان أساهم بالكتابة في الموضوع ، لا لاجل ان آتي بجديد ، بل مذكرا فحسب ببعض ما أستطيع جمعه وتأليفه مما ورد فى كتاب الله وسنة رسوله واجتهادات علماء الاسلام ، لعل « الذكرى تنفع المؤمنين » (1) .

معنى الربا لغة وشرعا ؟

الربا في اللغة : الزيادة ، يقال اربى فلان على فلان ، اي زاد عليه ، ويسمى المكان المرتفع ربوة ، لزيادة فيه على سائر الامكنة ، قال الله

(1) سورة الذاريات : 55 .

تعالى : « فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت » (2) اي تحركت بالنبات وانتفخت ، وقال جل شأنه : « ان تكون امة هي اربى من امة » (3) اى اكثر عددا .

ومعناه شرعا لا يبعد عن معناه لغة ، وهو كل زيادة تحصل على راس المال ، او الفضل الخالي عن العوض المشروط في البيع (4) ، وتكون هذه الزيادة في اشياء مخصوصة كما نصت السنة المشرفة ..

والربا محرم بالكتاب والسنة والاجماع ، قال الله تعالى : « واحل الله البيع وحرم الربا » (5) ، وروى ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه « لعن آكل الربا ومؤكله وشاهديه وكاتبه » (6) ، واجمعت الامة الاسلامية على ان الربا محرم .

والتعامل بالربا في الاسلام من كبائر الاثم ، قال عليه الصلاة والسلام : « اجتنبوا السبع الموبقات ، قيل ما هي يا رسول الله ؟ قال :

الشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق ، واكل الربا ، واكل مال اليتيم ، والتولي يوم الزحف ، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات » (7) .

والربا من المحرمات في التصرف بين الناس ، لانه يتنافى والعدل الالهي في التعامل بالمساواة .. قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله عاطفا له على محرمات الاعيان : « او من التصرفات : كالمسر ، والربا ، وما يدخل فيها من بيوع الغرر وغيره لما في ذلك من المفاسد التي نبه الله عليها ورسوله » (8) .

---

(2) سورة فصلت : 39 .
(3) سورة النحل : 92 .
(4) « الربا » ، ابو الاعلى المودودي ص : 80 ، والمبسوط للسرخسي ج 12 ص : 109 .
(5) البقرة : 275 .
(6) نيل الاوطار ج : 5 ص : 290 .
(7) رواه مسلم ؛ انظر تفسير القرطبي ج : 3 ، ص : 364 .
(8) الفتاوي ج : 29 ، ص : 46 .

الربا محرم كله كثيره وقليله

رحمة بالعباد جاء التشريع الحكيم متدرجا حسب المناسبات والاحداث في النهى عن بعض المحرمات المالوفة ، ليتمكن المكلفون بامكانياتهم ومداركهم العقلية المحدودة من التغلب عليها ونبذها ، فحرم عليهم الربا ـ كالخمر ـ في مراحل ، كما ذهب الى ذلك بعض العلماء (9) :

نزلت اول آية مكية في الربا تنفي لمن اعطى او اقرض مالا لغيره يقصد من وراء عمله ان يجني زيادة ، ان يكون له ثواب عند الله في الآخرة، ولم تتعرض صراحة للحرمة او استحقاق العذاب ، ولكنها في نفس الوقت اشادت بمن اعطى ماله صدقة في سبيل الله لا يرجو جزاء ولا شكورا ، فقال تعالى : « وما آتيتم من ربا لتربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فاولئك هم المضعفون » (10) .

ثم تلتها حسب الحاجة آيات مدنية على هذا الترتيب ؛ جاءت الآية الثانية درسا وعبرة قصها علينا القرءان الكريم من سيرة اليهود الذين حرم الله عليهم الربا فأخذوه واكلوه . . فاستحقوا لذلك وعيد الله بالعقاب : «واخذهم الربا وقد نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل واعتدنا الكافرين منهم عذابا اليما» (11) فكان في سياق الآية تلويح ولفت نظر المسلمين أن يعتبروا ويتدبروا مليا عاقبة تعاطي الربا الذي لا يبشر بخير ، وان أمرا في شأنه ينتظرهم .

وفي المرحلة الثالثة ورد النهي صراحة ولكنه متجه الى تلك العمليات الربوية المضاعفة الواقعية التي كان الجاهليون الفوها في قوله عز وجل : « يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون » (12) .

وفي نهاية المطاف ، وقد تهيأت النفوس ، وانتبه الوجدان لاستقبال العلاج الشافي في شأن الربا ، جاءت آيات المرحلة الرابعة بالتحريم

(9) مجلة الدوحة ، العدد : 94 ، ص : 70 .
(10) سورة الروم : 39 .
(11) سورة النساء : 161 .
(12) سورة آل عمران : 130 .

النهائي القاطع الذي لم يترك اي شائبة للشك والتردد فقال سبحانه : « الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا واحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ... » (13) .

اذا كان تحريم الربا جاء متدرجا هكذا كتحريم الخمر ، وفق اسلوب التشريع الحكيم ، كما اراد رب العالمين المنفرد بعلمه ما يصلح العباد ، فما ذا بقي لبعض فلاسفة السفه في زعمهم ان يقولوا : حرم الله الربا اذا كان أضعافا مضاعفة ، اما اذا كان قليلا وعلى شكل فوائد فلا ؟ ! . فاتضح ان الربا محرم كله كثيره وقليله ..

ربا الفضل وربا النسيئة

جل الفقهاء قسموا الربا قسمين : ربا الفضل وربا النسيئة . ونوعه ابن رشد الى اربعة انواع ، فنص على مسألة « ضع وتعجل » الخلافية ، قال بعد ذكر ما يدخل فيه الربا من بيع ، او دين تقرر في الذمة : « فأما الربا فيما تقرر في الذمة فهو صنفان : صنف متفق عليه وهو ربا الجاهلية الذي نهى عنه ، وذلك انهم كانوا يسلفون بالزيادة وينظرون ، فكانوا يقولون : انظرني ازدك ... والثاني ضع وتعجل .. وهو مختلف فيه .. واما الربا في البيع ، فان العلماء أجمعوا على انه صنفان : نسيئة وتفاضل » (14) ، ولا اعتبار لما روى عن ابن عباس من انكاره الربا في التفاضل حسبما روى عن أسامة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « انما الربا في النسيئة » ، لانه رجع عن القول باباحته الى تحريمه ، لما بلغه حديث أبي سعيد الخدري وعبادة بن الصامت .. واول حديث أسامة تأويلات تتفق وما ذهب اليه جمهور العلماء (15) الذين صاروا الى وجود الربا في الفضل والنسيئة معا ، لثبوت ذلك عن النبي صلى الله

---

(13) سورة البقرة : 275 .
(14) بداية المجتهد لابن رشد ج : 2 ، ص : 96 .
(15) شرح النووي على مسلم ج : 7 ، ص : 20 ـ 22 .

عليه وسلم كما جاء في بيانه للآيات القرآنية الواردة في تحريم الربا مثل قوله سبحانه : « وأحل الله البيع وحرم الربا » (16) .

عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلا بمثل ، يدا بيد ، فمن زاد او استزاد فقد اربى الآخذ والمعطي فيه سواء » (17) . ومع خلاف يسير في السياق ، روى مثله عبادة ن الصامت رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد ، فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد » (18) .

اتفقت الروايتان في الحديث على ان الاشياء الربوية ستة ، كما اتفقتا في ترتيبها والمثيلة والانجاز ، وانفردت رواية ابي سعيد بتحميل تبعة المسؤولية في الزيادة على المقصود أولا في العوض لكل واحد من طرفي عقد البيع ، بينما انفردت رواية عبادة بجواز التفاضل مع الانجاز اذا اختلفت هذه الاجناس .

الاجناس الربوية المنصوصة

تبيانا لما جاء في الآية الكريمة ــ ومثيلاتها ــ من تحريم الربا : « واحل الله البيع وحرم الربا » ، ورد في السنة الشريفة التنصيص على ستة اجناس من الربويات ــ كما تقدم ــ لا يصح بيعها والتعامل بها على سبيل العوض بالتفاضل والنساء ما دامت متفقة في الجنس ، ويجوز التفاضل دون النساء اذا اختلفت في الجنس وهي : الذهب ، والفضة ، والبر ، والشعير ، والتمر ، والملح ، معنى هذا انه لا يجوز بيع الذهب بالذهب الا بالمساواة مناجزة ، وكذلك بيع البر بالبر من المطعومات

---

(16) سورة البقرة : 274 .
(17) شرح النووي على مسلم ج : 7 ، ص : 10 .
(18) نفس المرجع والصفحة .

الاربعة ، اما اذا اختلفت في الجنس كبيع الذهب بالفضة ، والبر بالشعير، فجائز بالتفصيل ، ولا يجوز بالنساء على حسب قول اغلب الائمة المشهور أن البر والشعير صنفان متميزان الا صنف واحد كما ذهب اليه الامام مالك .. وحجة قول الجمهور موافقة واقع اللغة في تسمية الاشياء بأسمائها ، وسياق ورودها في الحديث السابق ، ويقوي ما ذهبوا اليه رواية أخرى لعبادة بن الصامت لدى ابي داود ، ورد في آخرها : « ... ولا بأس ببيع البر بالشعير والشعير اكثرهما يدا بيد ، واما نسيئة فلا » (19) .

علة الربا في الأثمان والمطعومات

اجمع العلماء – عدا قتادة وطاوس واهل الظاهر – على ان الربا في هذه الاصناف المنصوصة يتعدى الى اشباهها في المعنى وعلة الحكم فجعلوها من التنبيه بالخاص يراد به العام . وقال اهل الظاهر : لا ربا في غير هذه الستة بناء على اصلهم في نفي القياس ، فكانت عندهم من الخاص المراد به الخاص ، ولا تتعدى بعلة مشتركة، ثم ان العلماء بعد ما اتفقوا على تعدية علة الحكم من هذه المنصوصة الى غيرها ، اختلفوا في علة الحكم الرابطة بين الاصل والفرع « ولكل واحد من هؤلاء القاسين دليل في استنباط الشبه الذي اعتبره في الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به .. » (20) .

فعند المالكية ، علة ربا الفضل في الانواع الاربعة من الطعام ، الصنف الواحد من المدخر المقتات زيادة على صفة الطعم ، وفي الذهب والفضة الصنف الواحد ايضا مع كونهما رءوسا للاموال وقيما للمتلفات ، وهذه العلة هي التي تعرف عندهم بالقاصرة ، لانها ليست موجودة في غير الذهب والفضة ، واما علة منع النساء عندهم في الاربعة المنصوص عليها فهو الطعم والادخار دون اتفاق الصنف ، ولذلك اذا اختلفت اصنافها جاز عندهم التفاضل دون النسيئة .

---

(19) سنن ابي داود ج : 3 ، ص : 248 .
(20) بداية المجتهد ج : 2 ، ص : 98 .

وتمسكت المالكية في استنباط هذه العلة الزائدة عن الطعم وهي الاقتيات والادخار، فانه لو كان المقصود الطعم وحده لاكتفى بالتنبيه على ذلك بالنص على واحد من تلك الاربعة الاصناف المذكورة، فلما، فلما ذكر منها عددا علم انه قصد بكل واحد منها التنبيه على ما في معناه وهي كلها يجمعها الاقتيات والادخار. اما البر والشعير فنبه بهما على أصناف الحبوب المدخرة، ونبه بالتمر على جميع انواع الحلاوات المدخرة كالسكر والعسل والزبيب، ونبه بالملح على جميع التوابل المدخرة لاصلاح الطعام، وايضا فانهم قالوا: لما كان معقول المعنى في الربا انما هو ان لا يغبن بعض الناس بعضا وان تحفظ أموالهم، فواجب ان يكون ذلك في أصول المعايش وهي الاقوات» (21).

استصوب مصحح المغني في تعليقه بالهامش تعليل مالك بالاقتيات والادخار والثمنية بعد ما رد احتجاج ابن قدامة بالحطب والاوام يستصلح به القوت في نقض علة مالك بالربا في الملح وشبهه مما يصلح به الطعام دونهما فقال: « فيه انه أراد ما يصلح به القوت الملح، والادم والحطب ونحوه من الوقود لم يسمه أحد مصلحا للطعام، فالحق ان قول مالك هو المعقول الموافق لنص الحديث، فلا يقاس على الستة الاشياء الا ما حل محلها في كونه معيارا للاثمان والمعاملات كالنقدين، او قوتا غالبا يدخر، ومجرد الطعم او الكيل والوزن لا يصلح علة لهذا التضييق على عباد الله ولو أرادهما الشارع لعبر بهما فأوجز واختصر» (22).

وعلة منع التفاضل عند الشافعية في المطعومات الاربعة هو الطعم واتفاق الصنف. وعلة منع النساء الطعم دون اعتبار الصنف مثل قول المالكية، وكذلك توافق الشافعية المالكية في علة منع التفاضل والنساء في الذهب والفضة في كونهما رؤوسا للأثمان وقيما للمتلفات، فاذا اتفق الجنس منهما منع التفاضل والنساء معا، واذا اختلف الجنس كبيع الذهب بالفضة منع النساء وجاز التفاضل.

اما دليلهم في تثبيت علتهم الشبهية فقالوا: « ان الحكم اذا علق باسم مشتق دل على ان ذلك المعنى الذي اشتق منه الاسم هو علة الحكم

---

(21) نفس المرجع ص: 97 ـ 98.
(22) المغنى لابن قدامة الحنبلي ج: 4 ص: 127.

مثل قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فلما علق الحكم بالاسم المشتق وهو السارق علم ان الحكم متعلق بنفس السرقة .. وان كان هذا هكذا ، وكان قد جاء من حديث سعيد بن عبد الله انــه قال : كنت أسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « انطعام الطعام مثلا بمثل » فمن البين أن الطعم هو الذي علق به الحكم » (23) .

أما الحنفية ، فعلة منع التفاضل عندهم في الستة واحدة ، وهــو الكيل او الوزن مع اتفاق الصنف ، وعلة منع النساء فيها اختلاف الصنف ما عدا النحاس والذهب ، فان الاجماع انعقد على انه يجوز فيها التفاضل.

ودليلهم في اعتبار المكيل والموزون انه صلى الله عليه وسلم لمــا علق اتلحليل باتفق الصنف واتفاق القدر ، وعلق التحريم باتفاق الصنف واختلاف القدر في قوله صلى الله عليه وسلم لعامله بخيبر من حديث أبي سعيد وغيره : « الا كيلا بكيل يدا بيد » ، رأوا ان التقدير .. : الكيل او الوزن هو المؤثر في الحكم كتأثير الصنف ...

ابن رشد : « اذا تؤمل الامر من طريق المعنى ظهر (والله أعلم) ان علتهم (الحنفية) أولى العلل ، وذلك انه يظهر من الشرع ان المقصــود بتحريم الربا انما هو لمكان الغبن الكثير الذي فيــه ، وان العــدل في المعاملات انما هو مقاربة التساوي ، ولذلك لما عسر ادراك التساوي في الاشياء المختلفة الذوات جعل الدينار والدرهم لتقويمها .. وأما الاشياء المكيلة والموزونة فلما كانت ليست تختلف كل الاختلاف ، وكانت منافعها متقاربة ، ولم تكن حاجة ضرورية لمن كا نعنده منها صنف ان يستبدله بذلك الصنف بعينه الا على جهة السـرف ، كان العدل في هذا انما هــو بوجود التساوي في الكيل او الوزن .. وايضا فان منع التفاضل في هذه الاشياء يوجب ان لا يقع فيها تعامل لكون منافعها غير مختلفة ، والتعامل انما يضطر اليه في المنافع المختلفة ، فاذا منع التفاضل في هذه الاشياء اعني المكيلة والموزونة علتان : احداهما وجود العدل فيها ، والثاني منع المعاملة اذا كانت المعاملة بها من باب السرف .. » (24)

---

(23) بدايــة المجتهــد ج : 2 ، ص : 97 ــ 98 .
(24) نــفس المرجــع ص : 98 ــ 99 .

والعلة عند الحنابلة يظهر انها مقتبسة من علل ما ذهب اليه أصحاب المذاهب الثلاثة : الحنفية والشافعية والمالكية ؛ من بعض الوجوه ، وهي متأرجحة بينهم حسب روايات ثلاث .. عن الامام احمد :

« اشهرهن ان علة الربا في الذهب والفضة كونـه موزون جنس ، وعلة الاعيان الاربعة مكيل جنس .. وهو قول النخعي والزهري والثوري واسحاق وأصحاب الراي : فعلى هذه الرواية يجري الربا في كل مكيل أو موزون بجنسه مطعوما كان او غير مطعوم .. ولا يجري في مطعوم لا يكال ولا يوزن لما روى ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين، فاني أخاف عليكم الرماء » وهو الربا ، فقام اليه رجل فقال يا رسول الله ارايت الرجل يبيع الفرس بالافراس ، والنجيبة بالابل ؟ فقال : « لا بأس اذا كان يداً بيد » رواه الامام احمد في المسند عن ابن حبان عن أبيه عن ابن عمـر ..

ولان قضية البيع المساواة والمؤثر في تحقيقهـا الكيـل والوزن والجنس فان الوزن او الكيل يسوي بينهمـا صورة ، والجـنس يسوي بينهما معنى ، فكانا علـة .

هكذا يتضح حسب هذه الرواية ان علة ربا الفضل عندهم اجتماع الكيل او الوزن الى الجنس ، وعلة ربا النسيئة اتفاق الجنس واختلاف المنافع فيما لم يدخله كيل او وزن كالحيوان .

(والرواية الثانية) ان العلة في الاثمان الثمنية ، وفيما عداها كونه مطعوم جنس ، فيختص بالمطعومات ويخرج منه ما عداها .. ونحو هذا قال الشافعي : « العلة الطعم والجنس شرط ، والعلة في الذهب والفضة جوهرية الثمنية غالبا فيختص بالذهب والفضة لما روى معمر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام بالطعام الا مثلا بمثـل – رواه مسلم – ولان الطعم وصف شرف اذ به قوام الابدان ، والثمنيـة وصف شرف اذ بها قوام الاموال فيقتضي التعليل بهما .

(والرواية الثالثة) العلة فيما عدا الذهب والفضة كونــه مطعــوم جنس مكيلا او موزونا ، فلا يجري الربا في مطعوم لا يكــال ولا يــوزن كالتفاح والرمان والخوخ والبطيخ والكمثرى والاترج والسفرجل .. لمــا روى عن سعيد بن المسيب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال : « لا ربا الا فيما كيل او وزن مما يؤكل او يشرب » اخرجه الدارقطنــي وقال : الصحيح انه من قول سعيد ومن رفعه فقد وهم . ولان لكل واحد من هذه الاوصاف اثرا والحكم مقرون بجميعها في المنصوص عليه ، فلا يجوز حذفه ، ولان الكيل والوزن والجنس لا يقتضي وجوب المماثلة وانما أثره في تحقيقها في العلة ما يقتضي ثبوت الحكم لا ما تحقــق شرطــه ، والطعم بمجرده لا تتحقق المماثلة به لعدم المعيار الشرعي فيه ، وانما تجب المماثلة في المعيار الشرعي وهو الكيل والوزن ، ولهذا وجبت المساواة فى المكيل كيلا وفي الموزون وزنا ، فوجب ان يكون الطعم معتبرا في المكيل والموزون دون غيرهما . والاحاديث الواردة في هذا الباب يجب الجمع بينها وتقييد كل واحد منها بالآخر ، فنهى النبي صلى الله عليــه وسلــم عن بيع الطعام الا مثلا بمثل يتقيد بما فيه معيار شرعي وهو الكيل والوزن. ونهيه عن بيع الصاع بالصاعين يتقيد بالمطعوم المنهــى عن التفاضــل فيــه .. (25) .

جــواز التفاضــل في الجنسيــن يــدا بيــد لا نسيئــة

لا خلاف في جواز التفاضل في الجنسين .. ـ الا عن سعيــد بن جبير ـ لانهما جنسان ، فجاز التفاضل فيهما كما لو تباعدت منافعهمــا ، ولا خلاف في اباحة التفاضل في الذهب بالفضة مع تقارب منافعهمــا ، فأما النساء فكل جنسين يجري فيهما الربا بعلة واحدة كالمكيل بالمكيل والموزون بالموزون والمطعوم بالمطعوم عند من يعلل به فانه يحرم بيــع احدهما بالآخر نساء بغير خلاف .. وذلك لقوله عليــه السلام : « فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم يدا بيد » وفي لفظ : « لا بأس ببيع الذهب بالفضة والفضة اكثرهما ولا بأس ببيع البر بالشعير والشعير أكثرهما يدا بيد ، واما النسيئة فلا » رواه ابو داود . الا ان يكون أحد العوضين ثمنا والآخر مثمنا فانه يجوز النساء بينهما بغير خــلاف ، لان

---

(24) المغنــــى ج : 4 ، ص : 124 ـ 127 .

الشرع ارخص في السلم والاصل في راس المال الدراهم والدنانير ، فلو حرم النساء ههنا لا نسد باب السلم فى الموزونات في الغالب .. » (26).

ربا النساء في الصنف الواحد غير الربوي

اما علة امتناع النسيئة في الربويات فهي الطعم عند مالك والشافعي، وعلة مع النسيئة في غير الربويات مما ليس بمطعوم عند مالك ، فالصنف الواحد المتفق المنافع مع التفاضل ، وليس عند الشافعي نسيئة في غير الربويات ، واما ابو حنيفة فعلة منع النساء عنده هو الكيل في الربويات ، وفي غير الربويات الصنف الواحد متفاضا كان او غير متفاضل (27) .

فلا يجوز عند مالك بيع شاه واحدة بشاتين وهما متفقتا المنافع الى الى اجل ، الا اذا اختلفتا في المنافع كأن تكون احداهما حلوبة والاخرى سمينة . وعند الشافعي كما يجوز بيع الحيوان بالحيوا نمتفاضلا من غير نسيئة يجوز بالنسيئة ، فيجيز شاة بشاة ، وشاة بشاتين نسيئة ونقدا . واما ابو حنيفة فالمعتبر عنده في منع النسيئة ــ .. ــ هو اتفاق الصنف، اتفقت المنافع او اختلفت ، فلا يجوز عنده شاة بشاة ولا بشاتين نسيئة وان اختلفت منافعهما .

ودليل مالك في مراعاة منع النساء عند اتفاق الاغراض سد الذريعة ، وذلك انه لا فائدة من هذه المعاملة الا أن يكون من باب سلف يجر نفعا وهو يحرم، وقد قيل عنه انه اصل بنفسه ، .. ويشهد لمالك ما رواه الترمذي عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الحيوان اثنان بواحد لا يصلح النساء ولا بأس به يدا بيد » ، وقال ابن المنذر : ثبت « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى عبدا بعبدين اسودين ، واشترى جارية بسبعة رؤس » وعلى هذا الحديث يكون بيع الحيوان بالحيوان يشبه ان يكون اصلا بنفسه لا من قبل سد ذريعة .

ودليل الحنفية حديث الحسن عن سمرة : « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة » قالوا : وهذا يدل على تأثير الجنس على الانفراد في النسيئة .

---

(26) نفس المرجع ص : 130 .
(27) بداية المجتهد ج : ، ص : 99 .

ودليل الشافعي حديث عبد الله بن عمرو : « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره ان يأخذ في قلائص الصدقة البعير بالبعيرين الى الصدقة » قالوا : فهذا التفاضل في الجنس الواحد مع النساء (28) .

الربا في النقدين

الربا في النقدين قسمان : نسيئة وتفاضل :

1 ـ يحرم ربا النسيئة اجماعا في بيع الذهب بالفضة وهو الصرف، وفي بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة سواء كان ذلك مبادلة في المسكوك او مراطلة في المسكوك أو المصوغ او النقار ، فلا يجوز التأخير في شيء من ذلك كله .. ومن أدلة منع النساء في النقدين ، حديث عمر : « الورق بالذهب ربا الا هاء وهاء .. » .

2 ـ ويحرم ربا التفاضل في بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة في المراطلة والمبادلة ، فلا يجوز ان يكون بينهما زيادة اصلا ، بل يجب ان يكون مثلا بمثل عند الجمهور .. (29)

ما يعد صنفا واحدا من الربويات ..

في باب الربا اختلف العلماء فيما يعد صنفا واحدا مؤثرا في التفاضل مما لا يعد .. في مسائل كثيرة منها : القمح والشعير ـ وقد تقدمت الاشارة اليهما ـ ذهب مالك والاوزاعي الى أنهما صنف واحد ، حكاه مالك في الموطأ عن سعيد بن المسيب ، وحجة مالك انه عمل سلفه بالمدينة ، وحجة أصحابه سماعا ، ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال :

« الطعام بالطعام مثلا بمثل » فقالوا : اسم الطعام يتناول البر والشعير ، وهذا ضعيف ، لانه عام تفسره لاحاديث الصحيحة ، وقياسا ، فانهم عددوا كثيرا من اتفاقهما في المنافع ، والمتفقة المنافع لا يجوز التفاضل فيها ..

---

(28) نفس المرجع ص : 100 ـ 101 .
(29) القوانين الفقهية لابن جزي ص : 214 ـ 216 .

وذهب ابو حنيفة والشافعي الى أنهما صنفان ، ودليلهما سماعا قول النبي صلى الله عليه وسلم : « لا تبيعوا البر بالبر والشعير بالشعير الا مثلا بمثل » فجعلهما صنفين ، وفي بعض طرق عبادة بن الصمت « وبيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم ، والبر بالشعير كيف شئتم ، والملح بالتمر كيف شئتم يدا بيد » وصحح هذه الزيادة الترمذي ، ودليلهما قياسا انهما شيآن اختلفت اسماؤهما ومنافعهما ، فوجب ان يكونا صنفين ..

ابن رشد : « وسبب الخلاف تعارض اتفاق المنافع فيها واختلافها ، فمن غلب الاتفاق قال : صنف واحد ، ومن غلب الاختلاف قال : صنفان او اصناف » (30) .

واختلف الائمة كذلك في الصنف الواحد من اللحم الذي لا يجوز فيه التفاضل فقال مالك : اللحوم ثلاثة اصناف : لحم ذوات الاربع صنف ، ولحم ذوات الماء (الحيتان) صنف ، ولحم الطير كله صنف .. وهذه الاصناف الثلاثة مختلفة يجوز فيها التفاضل . وقال ابو حنيفة : كل واحد من هذه انواع كثيرة ، والتفاضل فيها جائز الا في النوع الواحد بعينه .

وللشافعي قولان : احدهما مثل قول أبي حنيفة ، والآخر ان جميعها صنف واحد ، فمثلا : ابو حنيفة يجيز لحم الغنم بالبقر متفاضلا ، ومالك لا يجيزه ، والشافعي لا يجيز بيع لحم الطير بلحم الغنم متفاضلا ، ومالك يجيزه .

ودليل الشافعي قوله عليه الصلاة والسلام : « الطعام بالطعام مثلا بمثل » ، ولانها اذا فارقتها الحياة زالت الصفات التي كانت بها تختلف ، ويتناولها اسم اللحم تناولا واحدا . ودليل المالكية ان هذه أجناس مختلفة فوجب ان يكون احمها مختلفا . والحنفية تعتبر الاختلاف الذي في الجنس الواحد من هذه ... مثل الاختلاف الذي بين التمر والبر والشعير .. والحنفية اقوى من جهة المعنى ، لان تحريم التفاضل انما هو عند اتفاق المنفعة (31) .

---

(30) بداية المجتهد ج : 2 ، ص : 101 - 102 .
(31) نفس المرجع والصفحة ، قابله بالقوانين الفقهية ص : 218 .

الربـــا وضغـــط العوامـــل الاقتصاديـــة

تتسع منطقة تحريم الربا ثم تضيق تحت ضغط العوامل الاقتصادية، فالربا منذ قديم العصور كان معروفا ومتعاملا به ومحدد الفوائـــد عنـــد قدماء المصريين .. وفي القوانين البابلية والاشورية وعنـــد الاغريـــق والرومان . ولكن الشرائع السماوية ـ اليهودية والمسيحية والاسلام ـ وسعت من منطقة تحريم الربا الى حد كبير ، وحرمته تحريما قاطعا .

حرمته اليهودية ـ المنحرفة ـ في التعامل بين اليهود دون غيرهم من الناس « فلا يجوز ليهودي ان يقرض بالربا يهوديا مثله ، ولكن يجوز له ان يقرض بالربا غير اليهودي » . وحرمته المسيحية حسبما جـــاء في الانجيل : « اذا اقرضتم لمن تنتظرون منهم المكافأة ، فأي فضـــل يعرف لكم ! .. ولكن .. افعلوا الخيرات واقرضوا غير منتظرين عائدتها ، واذن يكون ثوابكم جزيلا » ، (الآيتان : 34 و 35 من الفصل السادس من انجيل لوقـــا) (32) .

وحرمه الاسلام تحريما قاطعا الى حد اعلان الحرب على متعاطيه ، فقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربـــا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله .. »

ولكن أصحاب هذه الديانات ما لبثوا ان ضيقوا من نطاق تحريم الربا تحت ضغط العوامل الاقتصادية ـ كما زعموا ـ فتعاملوا به بحيل مختلفة وطرق ملتوية ، اخذه اليهود وأكلوه قديما كما حكى عنهم القرءان الكريم : « واخذهم الربا وقد نهوا عنه واكلهم امـــوال النـــاس بالباطـــل .. » (النساء : 161) . واستباحوه علنا وتوسعوا فيه حتى صاروا محـــور الدورة المالية حديثا ؛ من بيوتهم يخرج المال قراما تافها واليها يعـــود ضخما كثيرا . وتعاملت به المسيحية شيئا فشيئا أيضا ، فأباحت الفائدة في بعض الحالات الاستثنائية ؛ جوزت للمقرض ان يتقاضى من المقترض تعويضا عن خسارة أصابته بسبب القرض ، كما جوزت لجمعيات القرض

---

(32) مصادر الحق للسنهوري ج : 3 ص : 194 ـ 195 .

الحسن .. ان تتقاضى فوائد يسيرة على المال الذي تقرضه ، تعويضا عما تتجشمه من المصروفات في دفع أجور العمال وفي ادارة العمل (32).

اما المسلمون ــ وهم المعنيون بالحديث في كل ما يكتب ويوجد في سبيل الربا ــ فبعد عصور الاسلام الزاهرة ، في القرون الاربعة الاولى من الهجرة ، صاروا يتناسون الوعيد الشديد المصاحب لتحريم الربا ، امام ضغط الحاجة من جانب الفقراء ، وتحت وطأة حب المال وجمعه والتهافت عليه من جانب الاغنياء الذين خف في قلوبهم الوازع الديني ، فأحدث بعضهم حيلا للتعامل بالربا ظاهرها البيع الصحيح او القرض الحسن وباطنها عين الربا الذي حرمه الله ورسوله ، وبعض صور هذه الحيل لكثرة استعمالها بين الناس ، اعطى لها فقهاء الاسلام اسماء معينة تعرف بها مثل: العينة ، وضع وتعجل ، وانظرني ازدك ، والمزابنة ، وبيوع الآجال ، والمحلل ، .. يصف ابن رشد الحفيد واحدة منها وهي « العينة » فيقول: « وصورة التذرع منه الى الربا المنهي عنه ان يقول رجل لرجل : اعطني عشرة دنانير على ان ادفع لك الى مدة كذا ضعفها ، فيقول له : هذا لا يصلح ، ولكن ابيع منك سلعة كذا ، لسلعة يسميها ليست عنده بهذا العدد، ثم يعمد هو فيشتري تلك السلعة فيقبضها له بعد ان كمل البيع بينهما ، وتلك السلعة قيمتها قريب مما كان سأله ان يعطيه من الدراهم قرضا فيرد عليه ضعفها » (33) .

وفي هذا المعنى (تعامل الناس بحيل الربا) . حمل ابن القيم الجوزية حملة شعواء على فريق من الفقهاء تشددوا في ربا الفضل الى حد اصبح معه تعامل الناس من قبيل المستحيل ، بينما تساهلوا في ربا النساء الذي حرمه القرءان باتفاق العلماء واخضعوه لحيل مختلفة فقال : « واذا كان ارباب الحيل يجوزون بيع عشرة بخمسة عشر في خرقة تساوي فلسا ويقولون : الخمسة في مقابلة الخرقة ، فكيف ينكرون بيع الحلية بوزنها وزيادة تساوي الصناعة ؟ ! وكيف تأتي الشريعة الكاملة الفاضلة التي بهرت العقول حكمة وعدلا ورحمة وجلالة باباحة هذا وتحريم ذاك ؟ ! وهل هذا الا عكس للمعقول والفطر والمصلحة ؟ والذي يقضي منه

(33) بداية المجتهد ج : 2 ، ص : 110 .

العجب مبالغتهم في ربا الفضل اعظم مبالغة ، حتى منعوا بيع رطل زيت برطل زيت .. ، وحرموا بيع مد حنطة ودرهم بمد درهم . وجاءوا الى ربا الفضل النسيئة ففتحوا للتحيل عليه كل باب ، فتارة بالعينة وتارة بالمحلل ، وتارة بالشرط المتقدم المتواطأ عليه ، ثم يطلقون العقد من غير اشتراط ، وقد علم الله والكرام الكاتبون والمتعاقدان ومن حضر انه عقد ربا مقصود وروحه بيع خمسة عشر مؤجلة بعشرة نقدا ليس الا : ودخول السلعة كخروجها حرف جاء لمعنى في غيره » (34) .

حكم الربا وجزاء المرابي

1 ـ حكم عقد الربا الفسخ لا يجوز بحال ، لانه محرم بالكتاب والسنة والاجماع ـ كما تقدم ـ ، ولما رواه الائمة ـ واللفظ لمسلم ـ عن ابي سعيد الخدري قال : جاء بلال بتمر برني فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من أين هذا » ؟ فقال بلال : من تمر كان عندنا رديء ، فبعت منه صاعين بصاع لمطعم النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك : « اوه عين الربا لا تفعل ولكن اذا اردت ان تشتري التمر فبعه ببيع آخر ثم اشتر به » ، وفي رواية : « هذا الربا فردوه ثم بيعوا تمرنا واشتروا لنا من هذا » . قال علماؤنا (المالكية) فقوله : (أوه عين الربا) أي هو الربا المحرم نفسه لا ما يشبهه ، وقوله (فردوه) يدل على وجوب فسخ صفقة الربا وانها لا تصح بوجه ، وهو قول الجمهور ، خلافا لابي حنيفة حيث يقول : ان بيع الربا جائز بأصله من حيث هو بيع ، ممنوع بوصفه من حيث هو ربا ، فيسقط الربا ويصح البيع ، ولو كان على ما ذكر لما فسخ النبي صلى الله عليه وسلم هذه الصفقة ، ولامره برد الزيادة على الصاع ولصحح الصفقة في مقابلة الصاع » (35) .

2 ـ وجزاء المرابى عند الله في الآخرة واضح من القرءان الكريم ، حيث توعده في آيات متتالية بخمس عقوبات : احدها التخبط : « لا يوقمون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس » . الثاني :

(34) اعلام الموقعين ج : 2 ، ص : 161 ـ 162 ، ط. دار الجيل ـ بيروت .
(35) تفسير الرطبي ج : 3 ، ص :358 .

المحق : « يمحق الربا » . الثالث الحرب : « فاذنـوا بحـرب من الله ورسوله » . الرابع الكفر : « وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين » . الخامس الخلود في النار : « ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيهـا خالـدون » (36) .

روى ابن عباس انه يقال يوم القيامة لآكل الربـا : خذ سلاحـك للحـرب .

اما جزاء المرابى في الدنيا ، بعد دعوته الى التوبة والتخلي عـن الربا يقتل كالمرتد ان كان يجحد حرمته ، وان كان يقر بها ومـع ذلـك يتعامل به يحارب ويقاتل حتى يتركه ، قال ابن عباس : « من كان مقيمـا على الربا لا ينزع عنه فحق على امام المسلمين ان يستتيبـه ، فان نـزع والا ضرب عنقه ، وقال قتادة : أوعد الله أهل الربا بالقتل فجعلهم بهرجا اينما ثقفوا .. ، وقال ابن خويز منداد : ولو ان اهل بلد اصطلحـوا على الربا استحلالا كانوا مرتدين ، والحكم فيهم كالحكم في اهل الردة ، وان لم يكن ذلك منهم استحلالا جاز للامام محاربتهم . الا ترى ان الله تعالى قد اذن في ذلك فقال : « فاذنوا بحرب من الله ورسوله » (37) . والحكـم بقتل المرابى محمول ـ كما سبق ـ على ان يتعاطاه مستحلا له ، اما اذا اعتقد حرمته وغلب على امره في التعامل به ، فانه لا يقتل ، بـل يحارب ويمنع منه حتى يتركه ، لانه لا خلاف بين أهل العلم ، انه ليس بكافر اذا اعتقد تحريمـه » (38) .

وبعد ، فهذه نقاط سمح بها الوقت ان يأتي عليها البحث المتواضع فى « الربـا » من خلال الكتب في واقعه الديني والتاريخي .. اما حـال « الربـا » في عالمنا المعاصر ، فقد اصبح التعامل به غير مقتصـر على الافراد وبعض الشعوب ، بل صار منتشرا وشاملا لكل الامـم والدول ؛ غنيها وفقيرها ، من لم يتعامل به مباشرة يجبر على التعامل به عن طريق غير مباشر ، وقد حصل صدق خبر رسول الله صلى الله عليه وسلـم :

---

(36) المبسـوط للسرخسي ج : 12 ، ص : 109 .
(37) تفسير القرطبي الجامع لاحكام القرءان ج : 3 ، ص : 363 .
(38) احكام القرءان للجصـاص ج : 1 ، ص : 471 .

« يأتي على الناس زمان لا يبقى احد الا آكل الربا ومن لم يأكل الربا أصابه غباره » (39) . ولا يخرج الامة الاسلامية من لوثة « الربا » الا الاتحاد والتعاون على ايجاد البديل للمصارف الربوية الحالية ، بانشاء شركات تعاونية وبيوت مال خالية من الفوائد الربوية لاقتصادها وفق اوامر الكتاب والسنة ، وما ذلك على همة قادتها ولعمائها وشعوبها المؤمنة المخلصة بعزيز ، والله ولي الهداية والتوفيق .



(39) تفسير القرطبي ج : 3 ، ص : 364 .


دراسات عامة



نظرة الإسلام إلى العمل والعامل

للدكتور عمر الجيدي



... ثم ان الاسلام كما نظم علاقة العبد بربه ، نظم علاقته بغيره من افراد مجتمعه ، والقصد من ذلك ان تكون العلاقة الطيبة بين الانسان واخيه منسجمة مع العبادة الخالصة لله ، ذلك ان الاساءة الى الخلق اساءة الى الخالق ، والاحسان اليهم ، احسان اليه ... والاسلام يرمي الى تحقيق مجتمع مثالي يقوم على الفضيلة والخلق القويم ، ويعمل على تحقيق عدالة شاملة من شأنها ان تمكن كل فرد من ان يعمل في هذه الحياة ، وهو مطمئن على نتائج عمله ، لذلك اهتم بتنظيم العلاقة بين الغني والفقير ، والشريف والوضيع ، وعمل على تهييء الفرص لكل فرد في المجتمع ، مسهلا له السبيل لمزاولة نشاطه ، ونظم العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، فبنى الحكم على اساس العدل والمساواة ، ليسير المجتمع الاسلامي سيرا طبيعيا ، كما أراد الله له ن يسير ، يسوده الخير ، وتعمه المحبة ، وتحكمه العدالة ، ويقوم بين ابنائه التعاون والتناصر ، ويستند على عقيدة نقية ، واعراف سليمة ، بعيدة عن تيارات الانحراف ، وزيغ العقائد واضحا في معالمه ، مستقيما في سلوكه ، صادقا في عمله عادلا في احكامه ، لا تطغى فيه مصلحة الفرد على مصلحة الجماعة ، ولا تذوب مصلحته في

---

(1) جزء من المحاضرة التي كان الكاتب قد القاها بمدينة اليوسفية بتاريخ 20 ماي 1981 استجابة لدعوة تلقاها من جمعية الثقافة والمسرح بنفس المدينة بمناسبة عيد الشغل .. ونظرا لطول المحاضرة ، فقد اكتفينا بجزئها الاخير ... المجلة .

مصالحها ، يعيش فيه افراده متآلفين متحابين ، لا يطغى عنصر الشر في الفقير ليهاجم الغني ، ولا يقوى عنصر الاثره في الغني ليجحف بحقوق الفقراء ، تتعاون فيه كل القوى دون أن يطغى فيه جانب على آخر ، والا انحلت عراه ، وفقد تماسكه ، وضاعت هيبته ، وتلاشت قواه ، وتفرقت كلمته ، واختل توازنه ، وعمه النزاع والشقاق ... وربط جانب الدين بجانب الدنيا ، واعتبر كلا منهما مشروعا ومطلوبا ، وحث المسلم على طلب الكسب والمعاش دون ان يقنع منه بأن يظل حبيس المسجد عابدا متبتلا مستغفرا ، بل وجهه الى الاخذ من هذا وذاك بنصيب . واوجب عليه ان ينزل الى رحاب الحياة ساعيا عاملا ، لان كل ذلك عبادة لله ، فمن كرس حياته للحق والخير ، فعمله عبادة ، وكل قطرة عرق تبذل في سبيل الخير، وتحقق مصالح العباد ، فهي جهاد في سبيل الله ، هكذا يتجه الشرع الحكيم في كل احكامه الى تحقيق اهداف الانسان ، وهكذا هي الحياة في ظل المجتمع الاسلامي ، توازن بين طبقاته في كل شيء مزاوجة بين مطالب الجسد ، ونعيم الروح ، وثنائية مستمرة بين اعمال الدنيا والآخرة ، لا ينبغي للمرء ان يهمل احدهما لصالح الآخر « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » حكمة اسلامية رائعة تحقق التوازن في سير الحياة ، وتحفظ المجتمع من التدهور والضياع ، فحياة المسلم في هذه الدنيا رحلة متزاوجة ، من العمل الى العبادة ، ومن العبادة الى العمل، دين ودنيا ، يتزود المسلم من رسالة المسجد لرسالة الحياة ، وينشط في المجتمع ابتغاء فضل الله ، وهو في كلا الميدانين عابد لله ، فهذا التنوع ، وهذا الربط بين الدين والدنيا ، يجدد نشاط المسلم ، ويثير احساسه ومشاعره ويلبي مطالب جسده ، فيحس بالراحة والاستقرار ..

ولتتضح لنا هذه المزاوجة بين الدين والدنيا ، وتظهر بوضوح تلك الآصرة القوية بين مطالب الروح والجسد في نظر الاسلام ، نتلوا قول الله تعالى : « يا أيها الذين ءامنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ، ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون ، فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون » . هنا نستطيع ان نلمس ذلك الازدواج ، وذلك الربط بين حياة الدنيا وحياة الآخرة ، بين مطالب الجسد ، واشواق الروح ، فهذا النداء الالهي الكريم ، ينقل المؤمن من جو البيع والشراء والتجارة ، ليلتقي بربه في المسجد ، يتنسم عبير الايمان ، ويتزود في هذه الاجواء بزاد من

التقوى ، حتى اذا ذهب الى عمله يكافح في الحياة ، ويكد في طلب الرزق ـ وهو مراقب ربه ـ لا يضل ولا يشقى ، تمنعه عبادته لربه من الوقوع فيما لا يرضى عنه مجتمعه ، فتراه يتفرغ للعمل ، وينقطع اليه باخلاص وتفان لينفع نفسه وينفع الناس ، اذ بفراغه من العبادة ، يختطفه النداء الالهي في هذه الآية من المسجد ثانية ، ليلقي به في غمار الحياة وبين عبابها الزاخر ، يسعى ويعمل ، ويجد ويجتهد ، مبتغيا من فضل الله ، لا يجعل من المسجد كل هدفه ومبتغاه يقيم فيه اقامة دائمة ، فتكون الرهبنة والسلبية واهدار العمل والسعي ، فذلك سلوك يمقته الاسلام ، ويحاربه بكل قوة وحزم ، فيجب على المسلم ان ينطلق من المسجد الى معترك الحيـــاة ، ليمارس العمل الشريف ، والكفاح الشاق ابتغاء للرزق الحلال ، هذه هي رحلـــة المؤمن في هذا الكون كما تصورها الآية ، من العمل الى العبادة ، ومـــن العبادة الى العمل ، فالعمل فى الجو الاسلامي عبادة خالصة لله رب العالمين، وقد كان عراك بن مالك (ض) اذا صلى الجمعة انصرف فوقف على باب المسجد فقال : اللهم اني اجبت دعوتك ، وصليت فريضتـــك ، وانتشرت كما امرتني ، فارزقني من فضلك وانت خير الرازقين ، وروى عـــن بعض السلف انه قال : من باع واشترى يوم الجمعة بعد الصلاة بارك الله لـــه سبعين مرة ، لقوله تعالى : « فاذا قضيت الصلاة فانتشـــروا في الارض وابتغوا من فضل الله » فالمؤمن حين يعمل في الحياة موصـــولا بالله ، ملتمسا منه الرزق ، طالبا المعونة والفضل ، فان عمله يكون عبادة لا تقل عن الصلاة في المسجد ، وبهذا يتميز العمل في الجو الاسلامي عنـــه في غيره من المذاهب الاخرى ، من راسمالية وشيوعية ، فالعمل في هذيـــن المذهبين تقتضيه ضرورة المجتمع ، والتعب الدنيوي ، من اجـــل المادة والتقدم ، وتطوير الحياة فقط ، اما في الاسلام ، فهو بالاضافة الى انـــه مطلب دنيوي ، فهو ايضا مطلب ديني ، وعبادة خالصة لله ، وعلى هذا تكون دوافع العمـــل لدى المسلم منبثقة من القلـــب ، وحوافزه منبعثـــة من الوجدان ، والرقابة متروكة لله ، فالعامل المسلم يراقبه ضميره ، لانـــه موصول بالله ، على عكس العامل في ظل الشيوعية والراسماليـــة ، فان مراقبته موكولة لاجهزة المتابعة والمراقبة البشرية ، وشتـــان ما بيـــن العملين ، فالعمل في الجو الاسلامي موصول بعقيدة مؤمنة ، تدفع المسلم لان يبذل فيه كل جهد مستطاع ليبلغ به ذروة الكمال ، فهو اضافة الى انه يقدمه لنفسه اولا ، ولمجتمعه ثانيا ، فانه يقدمه قبل ذلك وبعده لربـــه ،

مراعيا فيه وجه الله الكريم ، والعمل في الاجواء الاخرى يتقدم به صاحبه الى الدولة ، والى السلطة ، وما ابعد ما بين الاثنين ، لذلك نرى الحق سبحانه عقب على الانتشار في الارض بقوله : « واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون » وكأنه يذكر المسلم بأن يراقب الله وهو في جو العمل ، بعد أن ابتعد عن المسجد كي لا يغفل عن ربه طرفة عين ، سواء كان في المسجد ، أم في المعمل ، ام الحقل ، ام الدكان ، او المكتب ، فذكر الله معناه : استحضار عظمته وجلاله في كل عمل تعمله او وظيفة تشغلها ، او رسالة تؤديها ، ولذلك ينجح المرء في رسالته ، ويفلح في هدفه ، وينال ثواب الله تعالى ، فالعمل عبادة ، وهو شرف ما بعده شرف ، وكرامة من أسمى الكرامات ، ومن ثم كرم الاسلام العامل بما لا يخطر على بال ... ومراقبة العامل لله يدفعه لان يخلص في عمله ، بحيث لا يغش فيه أو يهمل، او يقصر ، بل عليه ان يبرز عمله في صورة رائعة يحبها الله ورسوله ، ويرضى عنها المجتمع ، واذا استحضر العامل هذا امام عينيه ، وطبق هذا المنهج الرباني ، سيشعر في نفسه لا محالة انه عابد لله حين يمارس تجارته في الحياة ، ويحس ايضا بأن وقته مملوء لا ثغرة فيه ولا فراغ ، وبهذا يأخذ الدين الاسلامي صبغته العملية ، بأنه دين الحياة ، يزكيها ، ويقود مسيرتها ، ويعصمها من التخبط والانحراف ، ودع عنك ما يردده المارقون المتنطعون ، ويشيعونه ، من أن الدين الاسلامي دين التواكل والتكاسل ، لا يهتم بالعمل ، ولا يحث عليه أو يرغب فيه ، فهذا قول خاطىء مجانب للحق ، ومصادم لواقع الاسلام وحقائقه ، وهي نظرة خبيثة الى هذا الدين ، تنبىء عن جهل اصحابها بحقائقه واهدافه وتعاليمه ومقاصده ، وما نحسب هدف أصحابها الا التنقيص من هذا الدين الخالد المتكامل ، فلنستمع الى الله تعالى وهو يحث على العمل ويمدح العاملين : يقول تعالى : « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » ، فالاسلام اعتبر العمل من أهم وسائل الكسب وابرز اسبابه ، اذ العمل هو العنصر الفعال في ايجاد مجتمع متكامل ، وقد بين الله تعالى انه خلق الارض لعمارتها فقال : « وسخر لكم ما في الارض جميعا » ، وذللها للعباد ليعملوا فيها ، ويكسبوا الخير منها ، ويبتغوا الرزق في جنباتها فقال : « هو الذي جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه » وبين لهم كيف انه سبحانه احيا لهم الارض بعد موتها ، واخرج لهم منها حبا وفاكهة وماء ليستمتعوا بخيراتها فقال : « وآية لهم الارض الميتة احييناها واخرجنا

منها حبا فمنه ياكلون ، وجعلنا فيها جنات من نخيل واعناب وفجرنا فيها من العيون لياكلوا من ثمره وما عملته ايديهم افلا يشكرون » كما اباح لهم الرزق الحلال يطلبونه بكل الوسائل وشتى الطرق دون حرج او تخوف يقول تعالى : « ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم » في الوقت الذي نهاهم عن ان ينظروا بعين الحسد الى بعضهم البعض « ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض ، للرجال نصيب مما اكتسبوا ، وللنساء نصيب مما اكتسبن » ومكن لهم في الارض ، وسخرها لهم ، يستغلون خيراتها ، ويبحثون عن وسائل الكسب والمعيشة فيها فقال : « ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش » ومثل هذا في القرءان كثير ، وهو صريح الدلالة على ان عمل الانسان في هذه الدنيا مطلوب ، وهو ما يناقض تماما ما يشيعه ويردده أولئك الذين يصمون هذا الدين بأنه دين تواكل وقعود ويسفه رايهم فيما ذهبوا اليه من أن الاسلام يوصي اهله بأن لا فائدة لهم من السعي والارادة ، لان السعي والارادة ــ حسب قولهم ــ معلقان بمشيئة الله فاذا سعينا وكان مقدرا الا يثمر سعينا لم يثمر ، واذا لم نسع وكان مقدرا ان نصبح اغنياء او اقوياء اصبحنا كذلك من غير سعي ولا عمل ، فالآيات التي تلوناها سابقا تناقض هذا الراي وتنفيه بكل قوة .

ونجد في السنة مثل ذلك ، فقد نوه النبي عليه السلام بالعمل ورغب فيه وحث الناس عليه في عدة احاديث فقال (ص) : « افضل الكسب ما كان من عمل اليد » وقال عليه السلام : « ان الله يحب العبد المحترف ويكره العبد البطال » وقال : « ما اكل ابن آدم طعاما خيرا من عمل يده ، وان نبي الله داود كان ياكل من عمل يده » وقال : « طلب الحلال واجب على كل مسلم » وقال : « ايما رجل كسب مالا من حلال فأطعم نفسه او كساها فمن دونه من خلق الله فان له به زكاة » ، وقد مر على النبي (ص) رجل فراى اصحاب رسول الله (ص) من جلده ونشاطه فقالوا يا رسول الله : او كان هذا في سبيل الله ، فقال عليه السلام : « ان كان خرج يسعى على ولده صغارا فهو في سبيل الله ، وان كان يسعى على ابوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله ، وان كان خرج يسعى على نفسه يعفها فهو في سبيل الله » . ويقول عليه السلام : « ان الله يحب العبد يتخذ المهنة ليستغنى بها عن الناس » ويقول ايضا : « من سعى على نفسه ليعزها ويغنيها فهو شهيد » وقال : « البطالة تقسي القلوب » وروى عن انس (ض) ان رجلا من الانصار أتى النبي (ص) فسأله فقال : « اما في بيتك شيء ؟

قال بلى ، حلس (كساء غليظ) نلبس بعضه ونبسط بعضه ، وقعب (اناء) نشرب فيه الماء ، قال : ائتني بهما ، فأتاه بهما ، فأخذهما رسول الله (ص) بيده وقال : من يشتري هذين ؟ قال رجل : انا اخذهما بدرهمين فأعطاهما اياه وأخذ الدرهمين فأعطاهما الانصاري وقال : اشتر بأحدهما طعاما فانبذه الى اهلك ، واشتر بالآخر قدوما فائتني به ، فأتاه به فشد فيه رسول الله (ص) عودا بيده ثم قال : اذهب فاحتطب وبع ولا اراك خمسة عشر يوما ، ففعل فجاءه وقد اصاب عشرة دراهم فاشترى ببعضها ثوبا وببعضها طعاما ، فقال رسول الله (ص) هذا خير لك من ان تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة ، هذا درس عظيم يلقنه رسول الله (ص) للمتواكلين والمتكاسلين ، وبه وبغيره نرد افتراءات المفترين وأباطيل المضللين ، وفي الاثر « ان اليد العليا خير من السفلى ، فاليد العليا هي المنفقة والسفلى هي السائلة » وان الانسان ما احترف السؤال الا زاده الله فقرا ، مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم : « وما فتح عبد باب مسألة الا زاده الله بها فقرا » ، ونهى رسول الله (ص) أشد النهي عن ان يسأل الانسان الناس وهو غير محتاج ، او قادر على العمل ، يقول عليه السلام : « لان يأخذ احدكم حبله فيحتطب على ظهره فيبيعه خير له من ان يسأل الناس اعطوه او منعوه » ، وقال : « لا تزال المسألة بأحدكم حتى يلقى الله تعالى وليس في وجهه مزعة لحم » ، وقد رفض رسول الله (ص) الصلاة على متسول مات وعنده مال جمعه من هذا الطريق ، فقد روى مسعود بن عمرو عن النبي (ص) انه اتى برجل ليصلي عليه فقال : كم ترك ؟ قالوا دينارين او ثلاثة ، قال ترك كيتين او ثلاث كيات » . فالسعي في طلب الرزق بالعمل الحلال والمشروع ، امر مطلوب ، بل ان النبي (ص) اعتبر أن من الذنوب ما لا يكفره الا السعي في طلب الرزق ، وقد ورد ان سيدنا عمر بن الخطاب (ض) لقي قوما لا يعملون فقال : ما انتم ؟ قالوا متوكلون، فقال : كذبتم ، انما المتوكل رجل القى حبة في الارض ثم توكل على الله ، وقال : لا يقعد احدكم عن طلب الرزق ويقول اللهم ارزقني وقد علم ان السماء لا تمطر ذهبا ولا فضة ، وهو الذي نهى الفقراء ان يقعدوا عن العمل اتكالا على الصدقات فقال : يا معشر الفقراء : استبقوا الخيرات ، ولا تكونوا عيالا على المسلمين ، فها انت ترى ان الاسلام حث على العمل ونهى عن التسول والتواكل مع القدرة على العمل ، لان من يتقاعس عن العمل وهو عليه قادر ، هدفه ان يعيش على حساب المكدين المرهقين .

والاسلام اذ يحترم العمل ويحث عليه ، ويصون ثمراته ، ويجعل العدوان عليه جريمة ، شرط فيه ان يكون حلالا طيبا ، بحيث لا يجوز ان يطلب بوسائل غير مشروعة ، فالذي يطلب الربح بواسطة الغش والتدليس والسرقة والربا والاحتكار والاستغلال وسائر انواع الكسب المحرم ، يعتبره الاسلام ظالما ، ومتعديا على حقوق الآخرين ...

ثم ان فائدة العمل لا تعود على العامل وحده ، بل تعود عليه وعلى المجتمع كله ، فالعامل الذي يحرث الارض لتثمر الثمار ، وتنبت الزرع ، انما يقدم للمجتمع خيرا عميما ، والعامل الذي يبني الدور ويشيد المصانع، انما ينشيء بيديه مأوى لاخيه الانسان ، والنساج في معمله ، والنجار والخياط والحداد انما يقدمون للمجتمع ما يتوقف عليه من انواع المصنوعات فالعمل الانساني انواع ، فمن الناس من لا يحسن الا العمل اليدوي ، ومنهم من يحسن الاعمال الفنية ، ومنهم من يحسن الاعمال العقلية وهكذا ...

فالعمال اليدويون يحتاج اليهم المجتمع لانهم هم الذين يقيمون العمران بأيديهم ، ويقوم كل شيء فيه على سواعدهم ، فهم الذين يفلحون الارض ، ويشقون القنوات ، ويرفعون البنيان ، والعمال الفنيون المهرة في مختلف الصناعات يسهلون الحياة ، ويقيمون الحضارة ، وكل طائفة تكمل الاخرى ، والمجتمع يحتاج اليهم جميعا ، كل في دائرة اختصاصه ، قسمة الله قسمها بين خلقه بعدل ، كل ميسر لما خلق له ، ونحب ان نوجه نظر الناس الى ان العمل هو أبر طريق الكسب في الاسلام ، وان النصوص الاسلامية التي وردت فيه تفيد شرفه ، وتعتبره نعمة تستحق الشكر مهما كان هذا العمل حقيرا او بدا لنا كذلك ، فاحتراف الزراعة والفراسة والصناعة امر مباح وغير قادح في الزهد ابدا ، وقد مارسها الانبياء عليهم السلام ، اذ كان لكل واحد منهم حرفة يعيش بها ، فكان آدم مزارعا حائكا ، وكان ادريس خياطا وخطاطا ، وكان نوح وزكرياء نجارين ، وهود وصالح تاجرين ، وابراهيم نجارا وزراعا ، وسليمان خواصا ، وموسى وشعيب ومحمد صلى الله عليه وسلم وسائر الانبياء رعاة ، قال عليه السلام : « ما بعث الله نبيا الا رعى الغنم ، قال اصحابه وانت ؟ فقال نعم كنت أرعاها على قراريط لاهل مكة » ، وداود عليه السلام دعا ربه ان يعلمه عملا بيده يستغني به ويغني به عياله ، فاستجاب الله دعاءه والان له الحديد ، وعلمه صنعة الدروع ، وهو اول من عملها ، فكان يرفع كل يوم درعا فيبيعها

ويتصدق بثلثها ، ويشتري بالباقي ما يكفيه وعياله ، وفي هذا الصـــدد ، يقول الله تعالى : « والنا له الحديد ان اعمل سابغات وقدر فــي السرد ، اعملوا صالحا ، اني بما تعملون عليم » ، وفي الاثر : ان لقمان الحكيم قال لابنه : استغن بالكسب الحلال عن الفقر ، فانه ما افتقر احد قط الا أصابه ثلاث خصال : رقة في دينه ، وضعف في عقله ، وذهاب مروءته .

ويروى ان الاوزاعي لقي ابراهيم بن ادهم وعلى عنقه حزمة حطب ، فقال الى متى هذا يا ابا اسحاق ؟ اخوانك يكفونك ، فقال : دعني يا ابـــا عمرو ، فانه بلغني انه من وقف موقف مذلة في طلب الحلال ، وجبت لـــه الجنة ، وقال أبو سليمان الداراني : من بات تعبا من كسب الحلال ، بات والله عنه راض ، ويروى : من أمسى فانيا من طلب الحلال ، بات مغفورا لـــه ، واصبح والله عنه راض ، وقد كان اصحاب رسول الله (ص) يتجرون في البر والبحر ، ويعملون في نخيلهم ، ويتعاطون الحرف الضرورية التي كان يحتاج اليها مجتمعهم ، وكان رسول الله يشترك معهم في العمل ، فالكسب باليد من افضل الاعمال من حيث مجموع الانتفاع ، واذا كان البعض يرى عكس ذلك مستدلا بما روى عن رسول الله (ص) ، لا تتخذوا الضيـــاع فتركنوا الى الدنيا ، فان هذا النهي حمله العلماء على الاستكثار من الضياع والانصراف اليها بالقلب الذي يفضي بصاحبه الى الركون الى الدنيا ، واما اذا اتخذها غير مستكثر وقلل منها ، وكانت له كفافا وعفافا ، فهي مباحـــة غير قادحة في الزهد ، وسبيلها كما قال الامام العيني : سبيل المال الذي استثناه النبي (ص) بقوله : الا من اخذه بحقه ووضعه في حقه ، وقد عد الامام الماوردي الزراعة والتجارة والصناعة من اصول المكاسب لعمـــوم النفع بها ، وعموم الحاجة اليها ، لان العمل باليد فيه ايصال النفـــع الى الكاسب والى غيره .

عن ابن عباس (ض) قال : جاء رجل الى النبي (ص) فقال يا رسول الله ، ما تقول في حرفتي ؟ فقال له : وما حرفتك ؟ فقال : انا حائك ، فقال (ص) : حرفتك حرفة ابينا آدم ، وان الله سبحانه وتعالى يحب حرفتك ، وان حرفتك يحتاج اليها الاحياء والاموات ، فمن قال منكم قبيحا فقد انف من آدم ، ومن لعنكم فقد لعن آدم ، ومن اذاكم آذى آدم ، وان ادم خصمه يوم القيامة ، ولا تخافوا وابشروا فان حرفتكم حرفة مباركة ، ويكون آدم قائدكم الى الجنة » ، وروى ان رجلا مر بابي الدرداء ، وهو يغرس جوزة

فقال : اتغرس هذه وانت شيخ كبير ، وهذه لا تطعم الا في كذا وكذا عاما ؟ فقال : ما علي ان يكون لي اجرها وياكل منها غيري .

وخلاصة القول : ان الاسلام حين دعا الى العمل وحث عليه ، نهى عن البطالة ، لانها تؤدي الى فساد المجتمع واضطرابه وتعطيله ، فعندما يحجم الناس عن العمل كسلا منهم ، فانهم بذلك يضيعون جهودا كبيرة على الامة ، ويدفعون بالمجتمع الى التوقف عن الانتاج ، فتتعطل الصناعات التي تقوم عليها نهضته ، ويختل توازنه ، والفراغ لا يؤدي الا الى المفسدة ، لانه يدفع بصاحبه الى ان يبحث عن القوت بطريق غير مشروع كالسرقة والنهب والقمار والغش ، او يدفعه الى احتراف التسول الذي سمعنا ما قال فيه نبينا عليه السلام ...

وقد اوصى الاسلام بالعامل خيرا ودعا الى انصافه واعطائه حقوقه كاملة وعاجلة ، قال صلى الله عليه وسلم : « اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه » ، وحذر من التلاعب بأجرته فقال : « ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة » ، وعد منهم رجلا استأجر اجيرا فلم يوفه أجره ، وقال عليه السلام : « اعطوا العامل من عمله فان عامل الله لا يخيب » ، كما دعا المشغلين ان يعملوا على اراحة العاملين وتسهيل اسباب السعادة لهم في هذه الدنيا ، ما داموا عاملين ، حتى انه دعا الى تزويج العاملين الذين لا يستطيعون مؤونة الزواج ، واسكانهم في مساكن تليق بهم ، اذا لم تكن لهم مساكن ، فقد روى الامام احمد ان النبي (ص) قال : من ولي لنا عملا وليس له منزل فليتخذ منزلا ، او ليست له دابة فليتخذ دابة ، وكل ذلك كما قال العلماء من بيت مال المسلمين ، لان الراحة التي ينالها العاملون توفر خيرا يعود على الجماعة الاسلامية ، فعلى المشغل ان لا يكلف العامل فوق ما يطيق ، تنفيذا لقول الله تعالى : « لا يكلف الله نفسا الا وسعها » ، فلا تكليف الا بالمستطاع ، يقول عليه السلام : « عليكم من العمل ما تطيقون ، فان الاعمال الدائمة احب الى الله وان قلت » وقد قيد الفقهاء ساعات العمل بزمن محدد يستطيعه العامل ويستطيع الاستمرار فيه من غير اجهاد ولا ارهاق ، ومقدار ذلك يختلف باختلاف الاعمال وباختلاف الاحوال وباختلاف الازمان ، ومن المقرر في الشريعة ان الاجور في الاعمال تقدر بقيمة العمل ، وبما يكفي العامل واهله بالمعروف من غير تقتير ولا اسراف ، وان ذلك يختلف باختلاف الاعمال والاشخاص والاحوال

والاعراف ، فالجهد الذي يبذله موظف او عامل في انجاز امر من الامور ، او انتاج سلعة من السلع ، لا بد ان يقابل بمكافاة مالية تكون ثمنا للجهد المبذول حسب نوعية الانتاج ، ودرجة صعوبته او يسره ، حتى لا يشعر العامل ان جهده يذهب هدرا ، ومواهبه تضيع سدى ، واذا حصل ذلك ؛ كان من حق العامل ان يطالب بتدخل الدولة لحمايته من الحيف الذي لحقه، اما اعطاء الراحة للعامل فهي شيء اساسي ، لان بالراحة قوام النفس ، تدفع عنها الارهاق والنصب ، وهي خير وسيلة لاستيناف العامل عمله بقوة وحزم ونشاط،وفي المثل : من لا راحة له ، لا عمل له،وفي الحديث : ان لنفسك عليك حقا ، وفيه ايضا : روحوا عن القلب ساعة بعد ساعة ، فان القلوب اذا كلت عميت ، وقد احاط الشرع الاسلامي العامل بضمانات تحصنه من الكوارث والاخطار ، فشرط الفقهاء ان يكون الاجير عاقلا مميزا ، فلو اصاب الصبي العامل ضرر او هلك اثناء عمله الذي استؤجر له ، فان المستأجر يكون مسؤولا عنه ، وعليه الضمان ؛ فاذا قتل خطأ كان وقع عليه حائط يعمل فيه كانت ديته على عائلة المستأجر وعلى المستأجر الاجر الذي استحقه الاجير المقتول ، واذا اصيب بشيء من الضرر كان على المستأجر التعويض ، واذا طالب الصانع بأجرته قبل استيفاء المنفعة بتمامها ، فانه يجاب الى طلبه ، فيعطى من الاجرة ما قام به من العمل او بحسب الايام التي عملها ، يروى ان رجلا اشتكى خادمه الى عمر بن الخطاب فلم ينكر الخادم وانما اعتذر بعدم كفاية ما ياخذه ،ويجشع صاحبه الذي يضن عليه بالاجر الكافي فاقسم عمر ليقطعن يد السيد اذا عاد الخادم الى السرقة ، وامره ان يعطيه ما يكفيه ، وللعامل الحق في ان يعلم اجرته قبل البدء في العمل ، خشية وقوع الخلاف بينه وبين رب العمل ، وفي هذا يقول عليه السلام : « من استأجر اجيرا فليعلمه اجره » ، فها انت ترى أن العامل قد حماه الاسلام ، وحدد حقوقه وواجباته ، قبل ان تحميه النظم الحديثة التي يتبجح اصحابها بأنهم عملوا على حماية العامل، بانشائهم النقابات والتعاضديات والكونفدراليات وغيرها من الالقاب الجوفاء التي لا تنفع العامل بقدر ما تضره ، او تدفعه الى الضرر بالآخرين، فالاسلام قد كرم الطبقة العاملة ، وجعلها في الصف الاول من بين طبقات المجتمع ، باعتبارها طبقة منتجة ، تقضي على البطالة ، وتحارب الكسل والتواكل ، وهو بذلك يكون قد سبق القوانين الحديثة بما يزيد عن 13 قرنا ...

وجدير بنا ونحن نعيش شهر العمال ، ان نذكر الطبقات العاملة بمزايا هذا الدين ، ونبين لهم ان الاسلام اعطاهم من الحقوق والضمانات ما عجزت عنه القوانين الوضعية المستحدثة كي لا يتوهم العامل المسلم ان القوانين الوضعية هي وحدها التي نادت باعطاء حقوق العمال ودافعت عن مصالحهم ...

على ان الاسلام الذي يدعو الى انصاف العامل ويحميه من جشع ارباب العمل ويحوطه بهذه الرعاية والضمانات ، اوجب عليه ان يعمل باخلاص ، ويقوم بعمله على احسن وجه ، بحيث لا يتكاسل في عمله او يغش فيه ، او يدلس ، لان الاتقان والاخلاص في العمل شيء مطلوب ، والاهمال يضر بالمجتمع ، يقول عليه السلام : « ان الله يحب اذا عمل احدكم عملا ان يتقنه » ، وقال ايضا : « احل ما اكل العبد كسب يد الصانع اذا نصح ، وابلغ الصدقات اتقان العمل ، وان احسن ما يقرب العبد الى ربه العمل المتقن الجيد ، وليعلم التاجر الصادق ، والصانع الامين ، انهما احب الى الله من العابد المنقطع » ، روى عن ابن عباس (ض) ان قوما قدموا على رسول الله (ص) فقالوا ان فلانا يصوم النهار ويقوم الليل ويكثر الذكر ، فقال : ايكم يكفيه طعامه فقالوا كلنا ، فقال عليه السلام : « كلكم خير منه » ، وروى ان عيسى عليه السلام قال لرجل ما تصنع ؟ قال اتعبد ، قال من يعولك ؟ قال اخي : قال اخوك اعبد منك ، وسئل ابراهيم عن التاجر الصدوق أهو احب اليك ام المتفرغ للعبادة ؟ قال : التاجر الصدوق احب الي ، لانه في جهاد ياتيه الشيطان من طريق المكيال والميزان ، ومن قبل الاخذ والعطاء فيجاهده ، وقال عليه السلام : « التاجر الصدوق يحشر يوم القيامة مع الصديقين والشهداء » الا اننا للاسف بدانا نشتكي اليوم من سوء تصرفات التجار والصناع لانهم اخلوا بواجب الامانة، استهوتهم المادة ، وطغت على قلوبهم ، فأصبحوا لا يحترمون مهنتهم فلا يهمهم الا كسب المال ولو اتى من طريق غير مشروع ، فترى البائع والصانع والحرفي يزينون للناس السلع الرديئة والبضائع المزجاة ، ويخدعونهم بانواع الحيل حتى يورطوهم ، فكل من باع شيئا ، او صنع شيئا ، واستعان عليه بهذا النوع من التدليس والمكر والدهاء ، موهما المشترى والمشغل ما لا حقيقة له ، فهو آكل أموال الناس بالباطل ، فليحذر الصانع والبائع والعامل عقاب الله وعذابه ، لان الله اهلك قوم شعيب ودمرهم بسبب الغش والبخس ، كانوا يبخسون الناس في الكيل والميزان ، وتوعد

الله هؤلاء الذين لا يقومون بواجب الامانة فقال : « الا يظـــن اولك انهـــم مبعوثون ليوم عظيم » وليعلم هؤلاء ان الله مطلع على احوالهم وتصرفاتهم ، ويرأقب اعمالهم ، فان أحسنوا احسنوا لانفسهم ، وان اساءوا فلها ، ولا يظلمون الا انفسهم . روى أبو هريرة (ض) ان رسول الله (ص) مر على صبرة من طعام فأدخل يده فيها فنالت اصابعه بللا ، فقال : يا صاحـــب الطعام ما هذا ؟ قال اصابته السماء يا رسول الله قال : افلا جعلته فـــوق الطعام حتى يراه الناس ، ثم قال : من غشنا فليس منا ، نرجـــو الله ان يجعلنا من الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وان يلهمنـــا رشدنـــا ويحفظ علينا ديننا وشكر الله سعيكم والسلام عليكم ورحمة الله .

الدكتور : عمر الجيـــدي





للأستاذ: محمد بن حماد الصقلي


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اوليـــة التعبـــــد :

تعبد الانسان منذ عصوره الاولية ، وتدين في حياتـــه البدائيـــة ، ويتخذ المؤرخون من مظاهر الطبيعة العجيبة النافعة ، وتقلبـــات الكـــون الغريبة المخيفة اساسا لنشوء الديانة ، وسببا في انتشار العباده ، فهم يرون ان الرعود القاصفة ، والبروق الخاطفة ، وقطع النيازك التي تنزل احيانا من السماء والسيول الجارفة التي تنذر بالفناء . كلها اشياء افزعت الانسان في تلك العهود واشعرته بانها قوة قاهرة خارقة في هذا الوجود . لم يتمكن من معرفتها ولم يستطع ان يأخذ اية صورة عن واقع الامر فيها ، فنتج عن ذلك أن احاطها بهالة من التقديس والاحترام ، وبوأها مـــن نفسه مقام الاكبار والاكرام ، واعتقد انها هي مصدر نفعه ، وسبب ضره ، فعبدها ليستجلب منها الخيرات ، ولتدفع عنه المضرات ، ومن أجل ذلك خضع الانسان البدائي للكواكب ، واله الاصنام وغيرها ، هذه هي مرحلة تعبـــد الانسان الاولى ، وهي كما يزعم المؤرخون مرحلة خـــوف ورجـــاء ، كان الانسان فيها يخاف من كل شيء ، ويرجو النفع من كل شيء ، ولا يتقـــي شره ويأمل نفعه الا بالخضوع له ، وعبادته ، فالديانة في هذه المرحلة كانت بدائية كما ان شؤون حياة الانسان فيها كانت ايضا بدائية ، فمن اجـــل الخوف والرجاء تكاثرت المعبودات حتى صعب استقصاؤهـــا ، وتعـــذر

تعدادها ، ثم تخطى مرحلة الدنو هذه الى مرحلة اسمى ، فكما ترقى في مناهج حياته ، وفي العلوم والصناعات ترقى ايضا ادراكه الديني ، فاجتاز مرحلة تعدد الآلهة من غير تمييز الى مرحلة تعددها مع التمييز والترجيح ، بأن أعطى رئاسة الآلهة لواحد منها ، تتوفر له عوامل التصدير والزعامة ، ثم خرج الانسان من مرحلتي تعدد الآلهة الى مرحلة عبادة الاله الواحد ، وقد تأثر بهذه النظرية كثير من الباحثين المسلمين نذكر من بينهم العميد الركن طه الهاشمي في كتابه : « تاريخ الاديان وفلسفتها » ، ومما جاء فيه قوله : « وفكرة الدين مندمجة بالانسان منذ اول نشأته ، وقد دل التنقيب على ان البشر حتى في ادوار ما قبل التاريخ ، كان متاثرا بفكرة الدين » الى ان قال : « ومن الجلي ان فكرة الدين هذه كانت ساذجة تتصف بالخوف والرجاء ، الخوف من مظاهر الطبيعة المخيفة ، والرجاء من مظاهرها الخيرة » .

ومن نصوصه في هذا المجال قوله : « واذا كان الدين ظاهرة وحاجة اجتماعية رافقت البشر منذ اول نشأته بحيث لم تخل جمعية بشرية من دين يلائم طباعها ويوافق بيئتها ، فمن الطبيعي ان يتجلى للباحث المقارن من دراسة الآثار التي اكتشفها العلماء في الاطلال الدوارس التي لا يزال بعضها يتلبس حضارة الدور الحجري ، ان فكرة الدين تطورت من حالة بدائية ساذجة الى حالة عالية متكاملة ، وان لرقي الفكر البشري نصيبا كبيرا من هذا التكامل » . ثم ساق قوله تعالى : « وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض ، وليكون من الموقنين ، فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي ، فلما افل قال لا احب الآفلين ، فلما راى القمر بازغا قال هذا ربي ، فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين ، فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر ، فلما افلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون ، اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين » ، وادعى ان هذه الآيات هي اشارة رمزية للتدرج من الوثنية الى التوحيد ، وهو ادعاء باطل لان التدرج يحتاج الى حقب زمانية متباعدة ، وتطورات في احوال الحياة البشرية ، والآيات انما هي استدلال بالاثر على المؤثر وبالمصنوعات على وجود صانعها .

وبعد هذا شرح كيفية التطور من الوثنية الى التوحيد فقال : (هكذا تطور التفكير الديني لدى الانسان الاول حتى اعتقد بقوة الروح ، والـه

مظاهر الطبيعة مما شاقه واستراح اليه كالشمس والنار والربيع ومما خافه واضطرب منه كالظلام والعاصفة والرعد والصاعقة ، وهكذا اتخذ من هذه المظاهر آلهة خير وآلهة شر ، ثم امسى وثنيا من في اعتقاده يعبد الاحجار والاشجار ولما تدرج في سلم الرقي وسما ادراكه ، وفطن الى انه لا يجوز ان يكون للاحجار والاشجار الحول والطول اعرض عنها ، وعظم الروح التي توهمها فيها ، وزاد من شأنها ، ونسب اليها قدرة التصرف في الكائنات خيرا وشرا ، ثم صار مشتركا يعبد آلهة متعددة يتقرب اليها بالصلوات ، ويتقي شرها بالاضاحي والنذور ، بيد ان البشر لم يستمر على هذا الاعتقاد طويلا ، بل لاحظ النظام الباهر الذي تسير عليه الاكوان، واخذ يتساءل عما اذا كان يجوز لهذه الآلهة المتعددة ان تتصرف في الكون بذلك النظام دون ان تكون خاضعة الى سلطة اعلى منها مقاما واعظم شأنا ، وكان يرى في نظام الحكم الذي يخضع اليه مثلا لذلك ، وهكذا وضع الها اجل اعلاه فوق آلهته المتعددين تعمل بأوامره ، وتطور هذا الاعتقاد عند البعض فرأى انه من الضلال ان يحتاج ذلك الاله الى مساعدة الآلهة الاخرى فأجله ونزهه عن الشركاء واعتقد باله واحد احد .

ومن بين من تأثر بهذه النظرية ايضا ، الاستاذ عباس محمود العقاد فقد جاء في كتابه « الله » عند شرحه لاصل العقيدة قوله : (ترقى الانسان في العقائد كما ترقى في العلوم والصناعات ، فكانت عقائده الاولى مساوية لحياته الاولى ، وكذلك كانت علومه وصناعاته ، فليست اوائل العلم والصناعة بأرقى من اوائل الاديان والعبادات وليست عناصر الحقيقة في الواحدة منها بأوفر من عناصر الحقيقة في الاخرى) ، وزاد فقال : (وينبغي ان تكون محاولات الانسان في سبيل الدين اشق واطول من من محاولاته في سبيل العلوم والصناعات ، لان حقيقة الكون الكبرى اشق مطلبا ، واطول طريقا من حقيقة هذه الاشياء المتفرقة ، التي يعالجها العلم تارة والصناعة تارة اخرى) ، وفي موضع آخر من بحثه في هذا الموضوع قال : (يعرف علماء المقارنة بين الاديان ثلاثة اطوار عامة مرت بها الامم البدائية في اعتقادها بالآلهة والارباب ، وهي طور التعدد ، وطور التمييز والترجيح ، وطور الوحدانية ، ثم اخذ يبسط القول عن كل واحد من هذه الاطوار .

من هذه النصوص ، ومن نصوص غيرها كثيرة يتأكد ان نظرية تعدد الآلهة الناشيء عن الخوف والرجاء ، قد غزت ميادين البحث عند المفكرين،

وغمرت مجالات النظر لدى المستنتجين فعادت عندهم حقيقة لا تقبل التردد ، وأمر ثابتا لا مجال فيه للتجدد ، ثم تشبع بها الفربيون والشرقيون على السواء، واقتنع بجدواها المسلمون وغير المسلمون في جميع الانحاء، ومعظم هؤلاء ذهبوا الى ان صورة التدين الاولى، كانت تطبعها الخرافات والاساطير، فهي وحدها نقطة ابتداء لتدين الانسان ، وبقدر ما كانت تجاربه تتزايد ، ومعارفه تتسع ، وتأملاته تتنمى ، كان تفكيره الديني يترقى مرحلة بعد مرحلة الى ان وصل على مر الاجيال الى عقيدة التوحيد التي هي منتهى الكمال ، في كل من تدينه ، ومقومات تحضره ، فعقيدة التوحيد على هذا حديثة جدا ، فهي نهاية المطاف ، وهي تمثل الدور الراقي في تفكير الانسان ، وفي عقيدته الحقة ، اذ لم يصل الى هذا الطور الا بعد ان أوغل في فاسد العقائد ، وابله الخرافات ، وافحش الوثنيات ، ولسنا ننكر ان بازاء هذه النظرية ، التي لا تتوافق مع الاعتقاد الديني نظرية اخرى تزعمها المدققون من المهتمين بتاريخ الاديان ، فهؤلاء يذهبون الى ان افضل الاديان التي ظهرت على وجه الارض هو دين التوحيد القائم على ان الكائنات كلها خلقها خالق واحد واوجدها اله غني عن الشريك ، وعن المعين ، اما ما عرفته الانسانية من عهود الوثنيات وعصور الخرافات ، وما ساد عندها من فاسد الاعتقادات فتعليله عند هؤلاء : انه كان بمنزلة الامراض الطارئة والعلل العابرة ، اضرت الى حد ما بالتدين البشري وبالفطرة التي فطر الله الناس عليها ، فعقيدة تعدد الآلهة عرضت للانسان على هذا بمقتضى مؤثرات خارجة عن الطبيعة البشرية ، عرفها الانسان في اطوار من التخلف، وفترات من الجزر الحضاري ، ونسجل بارتياح ان اصحاب هذا المذهب أوصلهم البحث الى ان الدين فطري في لانسان ، وان العقيدة الحقة هي الايمان بالاله الواحد ، الذي خلق الاكوان كلها ودبر شؤونها واستحق وحده العبادة دون سواه ، ومبعث ارتياحنا انهم بهذا الاستنتاج ساروا من هذا الجانب في ركاب الاسلام ، مع افتراض انهم لم يطلعوا وهم يبحثون على عقيدة التوحيد فيه ، وفي الاديان السماوية التي سبقته ، وهو ما نستبعده، فمبدأ الاسلام الاساسي ومبدأ غيره من الاديان السماوية قبل ان تحرف ان عقيدة الاله الواحد امر فطري في الانسان ، قال تعالى : « فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن اكثر الناس لا يعلمون » . اخرج ابن مردويه في تفسير هذه الآية عن حماد ابن عمر الصفار ، قال : سألت قتادة عن قوله تعالى :

« فطرة الله التي فطر الناس عليها » فقال : حدثني انس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فطرة الله التي فطر الناس عليها دين الله تعالى » ، روى البخاري ومسلم عن ابي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما من مولود الا ويولد على الفطرة فأبواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحسون فيها من جذعاء » ، وروى الامام مسلم عن عياض المجاشعي عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه عز وجل قال : « خلقت عبادي حنفاء مسلمين ، فاجتالتهم الشياطين ، فحرمت عليهم ما احللت لهم ، وامرتهم ان يشركوا بي ما لم انزل به سلطانا » ، وروى الامام الترمذي عن انس رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد من ولد كافر او مسلم يولد على فطرة الاسلام ، ولكن الشياطين آتتهم فاجتالتهم عن دينهم فهودتهم ونصرتهم، ومجستهم ، وامرتهم ان يشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا » ، فالفطرة المذكورة في الآية وفي الاحاديث هي الغريزة الانسانية المهيأة تهيئة ذاتية ، والمستعدة استعدادات أصلية ، لادراك حقائق الاشياء في عالم المحسوسات ، وعالم ما وراء المحسوسات وهي غير القوة الطبيعية التي للانسان ، وبمقتضى الفطرة يكون الانسان المجرد عن العوامل الصارفة مقرا بالربوبية معترفا بوحدانية الله ، وذلك الاقرار هو الوارد في الآية الكريمة : « الست بربكم ، قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين » ، فهذه الآية الكريمة اكدت ان عقيدة التوحيد هي الاساس في تعبد الانسان ، ولم يتخل عنها الا بحكم تأثيرات الانحراف ، التي حالت بينه وبين الاعتقاد السليم .

ان الذين ذهبوا الى ان التدين أصله الاصيل هو التوحيد ، هم وان ساروا في ركاب الاسلام التقوا مع أصحاب المذهب الاول في امرين :

الاول : تحديد الصورة الواقعية لديانة الانسان الاولى ، وعقيدته البدائية ، فجميعهم يصورون الديانة اذ ذاك بصوره يشوبها التفكك ، ويطبعون العقيدة بطابع يتجلى فيه التخلف .

الثاني : منهج الدراسة لاول تعبد باشرته البشرية ، فرغم تغاير المذهبين فان اصحابهما ينطلقون من المعطيات التي تتجلى لهم من اقتناعهم بأن أول المتعبدين كانوا شعوبا بالغة التخلف ، وامما لا تتوفر لها ادنى مؤهلات التحضر ، ولا يحتفظون حتى بأبسط مناهج التفكير الديني ،

فحكموا كلهم حكما يقينيا على الانسان بأنه في أول عهـــده بالحياة كان في بلاهة ، وانحطاط فكر وفي تفكك ووحشية ، لم يستطع بسبب ذلـــك ان يخلف اية معلمة يمكن ان تدل عليه ، وترشد الى اى أثر من آثـــار وجوده التمدني ، لذلك الغوا من اهتمامهم دراسة ما قد يكون وجد اذذاك مـــن شعوب وأمم ، فهي على هذا الحكم شعوب وامم غيبت عن البحث التاريخي لكونها لا يناسبها الا ان تكون مندثرة وغائبة ، ونحن نرى ان اجماع هؤلاء وأولئك ينقصه المستند العلمي المتين ، فليس هناك من الدواعي ما يوصل الى تصحيح المذهبين فأحرى اعتمادهما ، بل ان الدكتور محمد بيصان ، صرح بتخطئة أصحاب المذهبين ، ووجه الخطأ بالنسبة للامـــر الاول ، ان عصور حياة الانسان البدائية التي كانت وراء ما اطلقوا عليـــه (العصـــر الحجري الاول) هي عصور ضاربة في القدم ، عجز المؤرخون وخاصـــة منهم المهتمين بتاريخ الاديان ، عن ان يتخطوا عتبتها ، فأحرى ان يجولوا في مجاهلها ، فهي باعترافهم عصور خارجة عن سلطان العلم بعيدة عـــن متناوله ، وما كان خارجا عن سلطان العلم لا يكون الحكم عليه الا رجمـــا بالغيب ، ولا يأتي التقرير عنه الا محفوفا بالشك والريب ، تنعدم فيه أهم مقومات الثقة فيه والاعتداد به ، وهي الصدق واليقين ، فتقديمهم للصورة على انها واقعية عن الديانة في تلك العصور ، هو تنزيل للتخمين منزلـــة الواقع المشاهد واظهار للشك في مظهر اليقين في المعتقد .

ووجه خطأ المذهبين في الامر الثاني : ان معطيات منهجهم قائمة على افتراض غير مقبول فان مقتضاه ان الثابت في أذهان الباحثين ، وعلـــم الدارسين حول الامم المتخلفة عن ركب الحضارة هو ان تلك الامم انمـــا وجدت متخلفة منذ بداية تاريخها ، وأول وجودها واستمرت على حالها من التخلف ومظهرها من الانحطاط حتى اضمحلت ، دون ان تمر بأطوار مـــن التقلب ، وتتعرض لموجات من المد والجزر الحضاري التي يعقبها دائما انحراف في العقائد وبلبلة في الافكار ، وتخلف في التدين ، وهذا افتراض لا دليل عليه ، بل لم يصرح به أى باحث بما في ذلك أصحاب المذهبيـــن انفسهم ، فالثابت عند المؤرخين والباحثين ان عهود التخلف ، وعصـــور الانحطاط عاشها البشر بعد انقضاء حضارة سابقة ، وانصراف مدنيـــة سالفة ، وعلى انقاض عهود التخلف شيدت حضارتنا القائمـــة ، وبنيـــت مدنياتنا الحالية والامر كذلك بالنسبة لمختلف المدنيات والحضـــارات . وبالنسبة لعهود التخلف والانحطاط ، فكل تخلف يأتي بعد الازدهار ، وكل

ازدهار يسبقه التخلف ، فالحكم اليقيني ببلاهة الفكر الديني في تلك العهود ، وبقائه على وضعه حتى اضمحل هو حكم غير مدعم بالحجج ولا مؤيد بالبينات ، فلم يبق لنا لتقصي الحقائق ، الا ان نواجه هذه النظريات المنتقدة بتوجيهات الاسلام ، فلئن كان المؤرخون وغيرهم يرون ان الانسان في اول عهده بالحياة لم يكن يهدف الا لجمع القوت ، فهو عالة على الطبيعة، اشبه شيء بالوحوش الفتاكة ، كان مجردا عن التفكير الذاتي ، بعيدا عن السلوك الخلقي ، منسلخا عن الشعور الذوقي في جل من التقيد بالنظام لكنه بفعل مرور الزمن ، وتكرار التجربة اخذ يتطور تدريجيا ، ويتحضر شيئا فشيئا ، فان الاسلام يوجه الباحثين الى نظرة اكثر عمقا واوسع مجالا ، فالقرءان يذكر ان الارض وجدت ممهدة للانسان زاخرة بالنبات والطير ، ومختلف انواع الحيوان ، فهو قادر على ان ينتفع بخيراتها يستطيب العيش عليها « والارض بعد ذلك دحاها اخرج منها ماءها ومرعاها، والجبال ارساها متاعا لكم ولانعامكم » ويوضح كذلك ان اهلية الانسان للثقافة والعلم متركزة فيه منذ بدايته في الوجود ، ولا ادل على انه يرشد الى توفرها فيه من هذه الآية الكريمة وهي قوله سبحانه : « وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم ، قال يا آدم انبئهم بأسمائهم فلما انبأهم بأسمائهم قال : الم اقل لكم اني اعلم غيب السموا والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون » ، بل ان القرءان تجاوز ذلك ، الى ان جعل الانسان الاول خاضعا لقواعد القانون توجه اليه الاوامر والنواهي ، وينال جزاء طاعته بالثواب ، كما ينال جزاء مخالفته بالعقاب ، قال تعالى : « وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة ، وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ، فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه ، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ، ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين ، فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم » ، وما الامر والنهي مع مراعاة الجزاء الا ثبوت لحقيقة القانون ، قال اسطن : (القانون هو خطاب متضمن امرا او نهيا صادر عن سلطة عليا ومصحوب بجزاء ، فكم من اوامر ونواهي وجهت الى الانسان منذ عهوده الغابرة ، وعصوره الاولية من ذلك نهيه عن اقتراف جريمة القتل) . والقرءان يرشد الى ذلك ، فمن بين الآيات قوله تعالى : « واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما ، ولم

يتقبل من الآخر ، قال لأقتلنك ، قال انما يتقبل الله من المتقين لان بسطت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك ، اني اخاف الله رب العالمين ، اني أريد ان تبوء باثمي واثمك فتكون من اصحاب النار ، وذلك جزاء الظالمين » . فكم من آية دلت على ان الله احاط الانسان بأعظم عناية ، واكبر رعاية ، حيث بعث اليه المرسلين ليسلكوا به منهج الحق في عبادة الله وحده ، ولتبليغه الاحكام التي تجعله في مستوى ما تحمله من امانة ، فالانسان في نظر القرءان رفيع القدر منذ نشأته سليم التفكير حتى في أول عهده ، مفطور على الدين ، مجبول على البحث والاستنتاج ، ولسنا بصدد تتبع الادلة بالنسبة لكل من نظرية التاريخ وتوجيه الدين ، ويكفي ان نؤكد ان الشأن في استنتاجات المؤرخين ان تكون افتراضية أكثر من ان تكون واقعية ، او مستندة على نظريات لا يبعد ان تصير مفحومة بالمعلومات التي قد تنتج عن بحث الانسان المتواصل على ان ما هو مدون عند المؤرخين قد يكون مبنيا على قاعدة النشوء والارتقاء ، وهي قاعدة أخذت تضعف حتى عند اصحابها ، وما دام الامر قائما على الافتراض ، فلماذا لا نفترض ان يكون الشبه المزعوم بين الانسان وبين القرد ، هو أثرا باقيا من آثار المسخ الذي كان قديما بمقتضى قوله سبحانه : « كونوا قردة خاسئين » ثم رفع بمقتضى قوله سبحانه : « وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون » ؟ على ان المؤرخين كثيرا ما كانوا يستدلون على توحش الانسان القديم بما هو موجود من الجماعات المتوحشة في كل من الاواسط الافريقية والاسطرالية والامريكية ، انهم يذكرون ان تلك الجماعات هي بقايا من الجماعات الانسانية القديمة ، ومعنى استنتاجهم هذا ، ان الشعوب المتاخرة في عصرنا الحاضر ــ وما أكثرها ــ لم يسبق لها ان عرفت الحضارة ولم يتقدم لها ان استظلت في ماضيها بظلال المدنية ، فمنذ وجودها وهي على هذا الحال من التأخر ، وهذا امر ساقط بالبداهة ومردود بالضرورة .

ان التوجيه الديني بقي في مستواه الرفيع ومركزه القوي ، ولم تستطع اية حقيقة علمية ان تبطل مفعوله ، او تنقص من صلاحيته ، وما ذلك الا لكون حقائقه تتصل الى حد بعيد بالاصلاح الجذري للانسان ، والتنظيم الكامل للحياة .

وقد اناط الله تبليغ الدين بمن اصطفاهم من الانبياء ، واختارهم من الرسل الاصفياء فناسب ان نتكلم عن النبوة .

3 ـ النبـــــوة

النبوة من السمعيات ، والسمعيات قسمان :

1) الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة ، فان ما أخبر بـــه الانبياء من المغيبات مسموعة بواسطة تبليغهم عن الله ، فكان سماع تلك المغيبات متوقفا على نبوتهم .

2) الامور التي تتوقف هي على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية فانها جميعها متوقفة على سماعها من النبي الذي اخبر بها عن الله تعالى ، وللنبي معنيان : معنـــى لغوي ومعنى أصطلاحي . أما معناه اللغوي فيختلف باختلاف المصــــدر المأخوذ منه ، فان اعتبر اخذه من النبأ كان معناه الخبر ، وهو مهمـــوز مخفف ، ومناسبته للعرف جاء من كونه مخبرا عن الله تعالى . وان اعتبر اخذه من النبوة كان معناه المرتفع ، ومناسبته للعرف جاءت من كون النبي عالي الشأن ساطع البرهان ، وان اعتبر اخذه من النبي كان معناه الوصل ، ومناسبته للعرف جاءت من جهة كون النبي وسيلة الى الله تعالى .

وأما المعنى الاصطلاحي فقد قال الامام العضد في مواقفه : (من قال له الله أرسلتك او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ) ، وحذف في التعريـــف معمول ارسلتك ليعم من كانت نبوته خاصة،وذلك في حق الانبياء قبل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، او من كانت دعوته عامة ، وذلك في حق خاتم النبيئين محمد (ص) فيكون التقدير ، من قال له الله أرسلتك الى قـــوم كذا . ومثاله قول الله تعالى : « والى ثمود اخاهم صالحا » . أو الى الناس عامة ومثاله قوله عز وجل : « وارسلناك للناس رسولا » .

وعموم بعثته (ص) ، توجد في طليعة ما يحاول اعداء المسلمين من اهل الكتاب وغيرهم ان يضللوا الناس عنه او على الاقل ان يشككوهم ، بل فيهم من يسوق آيات قرآنية وهو يتعمد وضعها في غير موضعها ، وحملها على ما لا يتفق مع حقيقتها ، وذلك كأن يستدلوا بعدم عمومية رسالته (ص) بقوله تعالى : « انا انزلناه قرآنا عربيا » ، وقوله : « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه » ، وقوله : « هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم » ،

وقوله : « لتنذر قوما ما اتاهم من نذير من قبلك » ، وقوله : « وانذر عشيرتك الاقربين » .

وقد تكفل الامام القرافي بالتشنيع على هؤلاء الذين حرفوا الكلم عن مواضعه ، ووضعوا الشيء في غير موضعه من وجوه :

1) وصف القرءان بكونه عربيا بالنسبة للآية الاولى وبيان كونه سبحانه لا يرسل الرسول الا بلسان قومه بالنسبة للآية الثانية ، لا يدل على خصوص دعوته (ص) بل الحكمة ان الله تعالى انما يبعث رسله بالسنة قومهم ليكون ذلك ابلغ في الفهم عنهم ومنهم ، وهو أيضا يكون اقرب لفهمه عنهم جميع مقاصدهم في الموافقة والمخالفة وازاحة الاعذار والعلل والاجوبة عن الشبهات المعارضة ، وايضاح البراهين القاطعة فان مقصود الرسالة في اول وهلة انما هو البيان والارشاد ، وهو مع اتحاد اللغة اقرب .

فاذا تقررت نبوة النبي في قومه قامت الحجة على غيرهم ، فان اقارب الانسان ومخالطيه المطلعين على حاله والعارفين بوجه الطعن عليه اكثر من غيرهم ، اذا سلموا ووافقوا فغيرهم أولى ان يسلم ويوافق ، تلك هي الحكمة في ارسال الرسول بلسان قومه من قومه ، لا ان المقصود لا يتعدى برسالته لغير قومه . وفرق بين قول الله تعالى : « وما ارسنا من رسول الا بلسان قومه » وبين قوله : « وما ارسنا من رسول الا لقومه » ، فالقول الثاني هو المفيد لاختصاص الرسالة بهم ، لا الاول ، بل لا فرق بين قوله : (وما ارسنا من رسول الا لقومه) وبين قوله : (وما ارسلنا من رسول الا مكلفا بهداية قومه) ، فكما ان الثاني لا اشعار له بأنه لم يكلف بهداية غيرهم ، فكذلك الاول ، فمن لم يكن له معرفة بدلالة الالفاظ ومواقع المخاطبات سوى بين المختلفات ، وفرق بين المؤتلفات .

2) لو قارنا بين اللغة التي نزل بها القرءان وهي العربية وبين اللغة التي نزل بها التوراة وهي العبرية واللغة التي نزل بها الانجيل وهي الرومية ، لوجدنا أن نفس الاعتراض يوجه الى التوراة والانجيل ، فالمسيحيون قاطبة ليست لهم دراية بالعبرية ، فهم لذلك بين امرين : اما الا يقولوا بالتوراة ، وهذا لا يتفق مع واقع امرهم لكونهم يقولون بكتب

العهد القديم ، وخاصة منها الاسفار الخمسة : (سفر التكوين ، وسفر الخروج ، وسفر العدد ، وسفر اللاويين ، وسفر تثنية الاشتراع) . واما ان يقولوا بالتوراة ولا سبيل لهم الا ان يتعلموا اللغة العبرية . او يترجموا الى لغتهم تلك الاسفار العبرية . فكيف يعترضون على القرءان بما يطبقونه عمليا بالنسبة الى التوراة ، وما قلناه في التوراة بالنسبة للمسيحيين نقوله ايضا في الاناجيل بالنسبة للعبريين ، فهؤلاء وان كانوا اعداء للمسيح فهم يقولون بكتب العهد الجديد الشاملة للاناجيل الاربعة ، ورسائل بطرس ورسائل يوحنا ، ورؤيا يوحنا وغير ذلك .

3) تطبيقه العملي في تبليغ رسالته يؤكد انه (ص) ، مبعوث الى الناس اجمعين ، ذلك انه قاتل اليهود وبعث الى الروم ينذرهم ، وكتابه عليه السلام بقي محفوظا في بلادهم ازمانا عديدة يفتخرون به . كما انه راسل المقوقس ملك القبط بمصر ، وكسرى ملك الفرس بفارس ، ومن المسلم به ان رسل الله خاصة خلقه وخيرة عباده معصومون من الزلل مبراون من الخطأ ، فلا يعقل ان يكون مبعوثا الى خصوص قومه ثم يخالف ويعمم دعوته ، فما كان انذاره لغير العرب الا تنفيذا لاوامر الله له . ولم ينكر اولئك الذين تلقوا رسائله التي بعثها لهم ، كما ان قومه لم ينكروا ذلك، وكل هذا يؤكد عموم بعثته ، خصوصا وان من جملة ما نزل عليه (ص) قوله تعالى : (وما ارسلناك الا كافة للناس) فالآية تصريح واضح بالتعميم لا تترك اي التباس ، ولا تبقى أية شبهة لمن يدعي التخصيص ، واذن ، فلا يخلو . اما ان يكون المنتقدون لا يعتقدون اصل الرسالة لا لقومه ولا لغيره ، فمن حقهم ان يطالبوا المسلمين بما يقتضي صدق اعتقادهم في شمول الدعوة المحمدية ووجودها ، وليس من حقهم ان يقولوا مثلا ، اوضحوا لنا دعوى كتابكم ، لان مثل هذا القول يستلزم الاعتراف بالكتاب اصلا ، لا على خصوص انه خطاب للعرب .

واما ان يكون المنتقدون يعتقدون أصل الرسالة لكنها مخصوصة ، فيلزمهم بمقتضى ما بيناه ان يقولوا بالتعميم ، والآية الثالثة التي اوردنا : (هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم) لا تقتضي انه لم يبعثه سبحانه لغير العرب ، فمن المعروف أن الملك العظيم اذا قال : بعثت الى موضع كذا رسولا من اهله ، لا يدل قوله على انه ليس بيده رسالة اخرى لغير قومه ، كما انه لا يدل قوله على انه لا يأمر قوما آخرين بغير تلك الرسالة ،

فلا حجة لمن يريد ان يضلل الناس بالآية الكريمة . كذلك لا حجة لهم في الآية الرابعة التي اوردنا وهي قوله سبحانه : (لتنذر قوما ما انذر آباؤهم من قبل) لانها لا تفيد انه (ص) لا ينذر غيرهم ، بل لما كان الذين يتلقون الوحي أولاهم العرب كان التنبيه بمنة الله على رسوله بهداية قومه أولى من غيرهم . فنظير الآية ان يقول الشخص لغيره : بعثتك لتشتري ثوبا ، فقوله هذا لا ينافي ان يكون الشخص امر غيره بشراء الطعام مثلا ، وانما خصص الثوب بالذكر لمعنى اقتضاه ، وسكت عن الطعام لان المقصد لا يتعلق به ، والعقلاء دائما يتكلمون فيما يوجد سببه ويسكتون عما لم يتعين سببه ، وان كان كل من المذكور والمسكوت حقا واقعا .

ونفس الامر حاصل بالنسبة للرسالة المحمدية ، فهي عامة ، ولما كان المقصود اظهار المنة على العرب خصوا بالذكر ، وهذا هو شأن الخطاب ابدا فلا معنى ان يغتر جاهل بأن ذكر شخص معين يقتضي نفي الحكم عن غيره . وعلى هذا قوله تعالى في الآية الخامسة التي اوردنا : « وانـذر عشيرتك الاقربين » فليس فيها دليل على انه لا ينذر غيرهم .

فلو قال القائل لغيره : أدب ولدك ، لا يدل على ان القائل نفى التأديب عن الغلام بل الجملة تقتضي تأديب الولد اولا لان الغرض مخصوص بـه ، ولعله اذا فرغ من تنفيذ وصيته على الولد يقول له : وغلامك ايضا ادبه . وانما كان البدء بالولد للاهتمام به .

ولا يخطر ببال عاقل ان يكون الكلام الثاني مناقضا للاول فقرابته (ص) هم اولى الناس ببره عليه الصلاة والسلام واحسانه . فخصهم الله بالذكر كذلك ، لا لان غيرهم غير مراد كما اوضحنا في صورة الولد والغلام. فتحصل ان هذه الآيات جاءت بألفاظ لغة العرب فهم أعلم بها . واذا كان عليـه السلام هو المتكلم بها ولم يفهم تخصيص الرسالة ، بل انذر غير العرب من الامم ، وأهل اللغة العربية لم يفهموا ذلك ، وكذا اعداء النبي من اهل زمانه لم يدعوا ذلك ولا فهموه ، ولو انهم فهموه لاقاموا به الحجة عليه ، فما

فهمه الا المنتقدون الذين هم اجانب عن اللغة ، فلا ينطبق حينئذ عليهم المثل القائل : (ساء فهما فساء اجابة) .

واشار العضد في تعريفه بقوله : (ونحوه من الالفاظ) الى ما يؤدي معنى ارسلتك ، كبعثتك وأمرتك بتبليغ وغيرهما ، ومنه قوله تعالى : (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك) ولم يفرق في التعريف بين لفظتي الرسول والنبي بل جعله شاملا لهما . والرسول فعول بمعنى مفعول ، يجوز استعماله بلفظ واحد للمذكر والمؤنث والمثنى والجمع ، ويجوز التثنية والجمع ، فيجمع على رسل بضمتين واسكان السين لغة ، قاله في المصباح ، وهو مشتق من الرسالة ، والرسالة عرفها السعد في شرح النسفية قائلا هي : سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب من خليقه يزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة . وكما عرفوا الرسالة عرفوا كذلك الرسول المشتق منها . قال السنوسي في شرح الصغرى : (هو انسان بعثه الله الى عبيده وايمائه ليبلغهم عنه احكامه التكليفية والوضعية وما يتبعها من وعد ووعيد ونحوه ، وهل شرطه ان يكون له كتاب جديد او شرع مخصوص او نسخ شرع من قبله او لا يشترط فيه شيء من ذلك اقوال) .

وقوله في التعريف (بعثه الله) اى ابتداء او بعد الايحاء لمن قبله بدليل انه تعالى نص على ان اسماعيل أوحى اليه بوقله : (واوحينا الى ابراهيم واسماعيل) وعلى انه رسول بوقله : (واذكر في الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيئا) ، مع ان اولاد ابراهيم ومن جملتهم اسماعيل كانوا على شريعة ابيهم ، وكذلك يقال فيما بعد موسى من انبياء بني اسرائيل ، فانهم بعثوا لتجديد ما نسي من التوراة وبهذا يجاب عن استشكال كثرة الرسل مع قلة الكتب والصحف المنزلة بالنسبة اليهم .

فلا تلازم بين تبليغ الشرع ووجود الكتاب لانه قد يكون التبليغ بلا كتاب ، كما اذا اوحى الى نبي من بني اسرائيل بتبليغ التوراة ، ولم ينزل عليه كتاب اصلا ، وكيوشع بن نون واسماعيل فانهما أمرا بتبليغ الاحكام ولا كتاب لهما ، كما انه لا تلازم بين تبليغ الشرع ونسخ ما قبله لان التبليغ قد يكون مع عدم نسخ شريعة من قبله ، ولا بين الكتاب والوحي بالشرع لوجود الوحي من غير كتاب في حق من هو نبي فقط .

والتبليغ المشار اليه في التعريف هو تبليغ مخصوص . قال البيضاوي عند قول الله تعالى : (يا أيها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك) المراد ما يتعلق به مصالح العباد وقصد اطلاعهم عليه ، لا تبليغ كل ما انزل فان من الاسرار الالهية ما يحرم افشاؤه .

وقوله في التعريف وقيل : وله كتاب او نسخ الخ . صاحب هذا القول يشترط في الرسول بعد الامر بالتبليغ احد أمرين : اما ان يكون له كتاب او شريعة ناسخة ، واولى اذا اجتمع الامران . واما اذا انتفيا كما اذا انزل على نبي من بني اسرائيل بتبليغ احكام التوراة الذي انزل على موسى ولم ينزل عليه كتاب ولم تكن له شريعة ناسخة لشرع موسى فليس برسول ، وهناك قول ثان يقول : لا بد للرسول ان يكون له كتاب وشريعة معا ، الا انه لا يشترط فيها ان تكون ناسخة ولا يلزم من كونه له كتاب ان تكون له شريعة لاحتمال ان يكون كله مواعظ .

وتعريف السنوسي ينطبق على تعريف العضد الذي يحتمل ان يشمل كذلك تعريف النبي الذي هو انسان أوحي اليه بشرع مطلقا : فيكون أعم من الرسول على القولين ، لانه شامل لما اذا امر بالتبليغ او لم يؤمر به ، قال الامير وعكس بعضهم قال لان الرسول يكون من الملائكة . وقيل : النبي انسان اوحي اليه بشرع وامر بتبليغه ، فيكون مساويا للرسول على القول الاول في الرسول وأعم منه على القول الثاني فيه لزيادة النبي بصدقه على من ليس له كتاب ولا نسخ كيوشع بن نون واسماعيل .

وطريقة المشارقة تراد فهما ، قال الشيخ الامير : وعليه ظاهر قوله تعالى : (وما ارسلنا قبلك من رسول ولا نبيء) من حيث تعلق الارسال بهما . وقيل : الرسول من أوحي اليه بواسطة الملك ، والنبي بالهام او منام .

والملك خارج عن التعريفين لان المقصود تعريف الرسول في العرف العام ، وهو الذي يظهر لعامة الخلق لكونه مبعوثا لارشادهم . والحكمة في عدم ارساله كما في الجواهر الشعراني ان الارسال اختبار من الله تعالى ، وهو انما يكون من بعضهم كما قال : (بشرا منا واحدا نتبعه) وقال تعالى : (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون) وأيضا عامة

الخلق لا يناسبهم الروحاني المحض ، كما يشير اليه قوله تعالى : (قل لو كان في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا) .

ولو أننا لم نحمل تعريف الرسول على العرف العام لعرفناه بما يشمل الملائكة لقوله تعالى (جاعل الملائكة رسلا) .

أما الجن فهو ايضا لا يكون نبيا . وقوله تعالى : (يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم) معناه : من مجموعكم او من احدكم ، فحذف المضاف كما حذف من قوله تعالى : (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) وانما يخرج من الملح دون العذب . وذهب الضحاك والكلبي وغيرهما الى ان الجن بعث اليهم رسول منهم تمسكا بمظاهر الآية . وقال مجاهد : الرسل من الجن ، رسول الرسل من الانس ، وهم النذر كالذين استمعوا القرءان فبلغوه قومهم ثم (ولوا الى قومهم منذرين) الآية . قال : فبهذا الاعتبار قيل : رسل منكم ، خطابا للجن والانس .

واما الانثى فقد اختلف في نبوتها ، فمنهم من يرى نبوة بعضهن كمريم ، قال ابن السبكي : ويشهد بنبوتها ذكرها في سورة مريم مع الانبياء بمثل اللفظ الذي ذكروا به . قال : واختلف في نبوة غيرها ، كحواء وام موسى ، وآسية ، وسارة ، ولم يصح عندنا في ذلك شيء .

فالذكورة مشترطة في النبي على الراجح ، وفي الرسول اتفاقا ولا شاهد لنبوة الانثى في قوله تعالى : (واذكر في الكتاب مريم) لانه لا يلزم من ذكرها بنفس اللفظ الذي ذكروا به نبوتها لانه ليس بصريح فيها ، والمطلوب من هذه المسألة القطع ، والذي صرح به في القرءان وصفها بالصديقة فقط . وكذلك لا شاهد في ارسال جبريل لها ، وقوله : (انما انا رسول ربك) الآية ، لا يستلزم المطلوب الذي هو نبوتها وان قال به الاشعري وابن وهب وغيرهما . ويؤيد رجحان عدم نبوتها ما ذكره ابن الهمام من أن امر النسوة مبني على التستر والقرار في البيوت ، وزاد الشيخ زن الدين قاسم ذاكرا ان مما يؤيد عدم نبوتها قوله تعالى : (وما ارسلنا من قبلك الا رجالا يوحى اليهم) ، ويقول علي رضي الله عنه : (لو كانت الخلافة تصلح لامراة لكانت عائشة رضي الله عنها تستحق الخلافة . اضف الى ذلك ان النساء لا يصلحن للامارة والسلطنة والقضاء

وهذه الاحكام من فـروع النبـوة والرسالـة ، فكـن لا يصلحـن لاصل النبوة أولى) .

وسر تعدد الرسل والانبياء ان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا تنسج الاحكام . أما حكمة بعثتهم فقد بينها السعد فقال انه تعالى خلـق الجنة والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما . وطريـق الوصول الى الاولى والاحتراز من الثانية مما لا يستقل به العقل . وكـذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول وللحواس الاستقـلال بمعرفتها اى كالمذكى والميتة ، وكذا جعل من القضايا ممكنات لا طريـق للعقل الى الجزم بأحد جانبيها ، وواجبات وممتنعات لا تظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث متواصل لو استقل الانسان به لتعطلت أكثر مصالحـه . فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال : (ومـا أرسلناك الا رحمة للعالمين) ومقتضى الحكمة التي هي المصلحة والعاقبة الحميدة ان تكون الرسالة بحسب الاصل ممكنة وواجبـة بالعـرض . والمعتزلة جعلوا ارسال الرسل واجبا عقلا لكونه في نطاق الصلاح والاصلاح وهم يوجبون بعثة الرسل رغم مذهبهم ان الاحكام مدركة بالعقل واجبـا لكونهم يجوزون وقوع العقل في الخطأ ، فالاصلح بعث رسول معصوم و ن وجود الرسول ادعى للامتثال والهداية ما دام المرسل اليهم يتيقنون انه مبعوث من قبل الله تعالى .

ثم ان النبوة والرسالة ختمت بالرسول عليه السلام ، وبرسالته التي هي الاسلام ، فهو الذي ارتضاه لله عز وجل ولن يقبل من أحـد سواه ، فهو دين العقائد الصحيحة والعبادة السليمة ، وهو شريعة الحياة الانسانية ومنهج الطبيعة البشرية ، فأحكامه ملائمة لكل عصر ما تقـدم العمران ، وسمت مدارك بني الانسان ، ومكنونات تعاليمه تبلو رويدا رويدا على مر الزمان ، وتتجلى للباحثين صلاحيتها في كل آن ، انها دائمـة القداسة ، ومعروفة الاصالة وواضحة الدلالة ، يسهل الـورود مـن معينهـا على المتعطشين ، ويتيسر بها رفع الحرج الفكري عن الحائرين ، ومع سهولتها وتيسرها لا تنصاع لتحريفات المنحرفين ولا تخضع لتأويلات المغرضين . وبنشرها وتعميمها خرج العالم من دياجير الجهل الى نور العرفان ، وسمت البشرية من حضيض الشقاء الى أوج السعادة .

وقد ضرب المثل الاعلى في تفهم تعاليم الاسلام وتطبيقها على مقتضى الشريعة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكذا التابعون وغيرهم، من ابناء قرون الاسلام الاولى ، وبفضلهم تواصلت امانة التبليغ ، التي تحملوها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ودخل الناس على اختلاف اقطارهم وطبائعهم في دين الله الذي هو دين الفطرة ، واحتمت افواجهم بظلاله عن طواعية ، ووجدوا في حماه السلامة ، والرفاهية ، وباجتهادهم تكسرت اغلال العقول ، وانفكت قيود الافكار فلمس الناس ان الاسلام دين العلم والحكمة ، وبتعزيزهم للدعوة الاسلامية بالحجة الواضحة آمن الناس ان الاسلام دين الحق ، وبانصافهم ولو على حساب النفس والاهل ، أجمع المتصفون على ان الاسلام وحده دين العدالة .

لقد استطاع اسلافنا ـ برد الله ثراهم ـ ان يكونوا قادة العالم ، وراسه المفكر والقرءان الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وسلم تبوأوا أوج العز والسؤدد ، ونشروا بين سكان البسيطة مثلهما العليا ، وفضائلهما القويمة ، فعاشوا في ظليهما سعداء آمنين .



مسؤولية رجل التعليم في توجيه الشباب ووقاية المجتمع من الجريمة

للدكتور : عبد السلام الادغيري



فضلت الكتابة في هذا الموضوع بالذات لما رأيته من شبابنا واشفالنا من الانحراف ، انهم بدأوا يفقدون السيطرة على انفسهم ، فشرعوا في تلبية رغباتهم المادية مهما كانت هاته الرغبات مضرة بهم او بمجتمعهم . وقد طغت عليهم غريزة الهدم طغيانا كبيرا ، يخرجون من المدارس والمحافظ لا زالت في أيديهم ، وهم يفكرون في اذاية مجتمعهم يرمون السيارات بالحجارة ويرشقون النوافذ بالحصى ، ويسرقون اشياء تافهة كلما وجدوا فرصة لذلك ، ويتلفون كل شيء صالح يصادفونه في طريقهم ، وهذا ان دل على شيء فانما يدل على ان تربيتنا لاولادنا تربية فاشلة ، وانها ليست مبنية على اسس قوية وصالحة ، واذا كان ابناء المدارس – رجال المستقبل – يفعلون هذا ، فما هو وضع الجاهل الذي لم يوفق في الدخول الى المدرسة ؟؟ .

ان المسؤولية الكبرى تقع على المجتمع والبيت والمؤسسات التربوية (1) ، ولكن رجل التعليم يتحمل القسط الاكبر من المسؤولية ، فدروس الاخلاق التي يلقنها تلامذته لم تجد شيئا ، والشخصيات التاريخية النموذجية في الصلاح التي يدرسها لهم لا ياخذون منها عبرة ولا يحاولون

(1) انظر قول الرسول (ص) : « الا كلكم راع وكلكم مسؤول ... الخ » في صحيح البخاري مع شرحه القسطلاني ص : 36 ، ج : 10 .

ان تكون لهم قدوة في حياتهم . وتعاليم ديننا الحنيف يستثقلونها ويحسبونها رجعية وتزمتا ... وترتب عن هذا النهج المخالف للاخلاق العربية الاسلامية ان بدات ظارهة الاجرام تتفاقم بين الاحداث ، وتزايد عدد المنحرفين من الشباب ، وتراكمت ملفاتهم على رفوف المحاكم ، الامر الذي ينذر بالخطر ان لم نتدارك هذه الظاهرة ونعالجها بالحكمة والروية والتبصر ، وذلك بفهم الدواعي التي تؤدي بالاحداث الى الانزلاق في الهاوية والسقوط في الجريمة دون ان يدركوا الاخطار التي يقتحمونها. وليس هناك من يستطيع ان يفهم الطفل المراهف او الشاب ان لم يكن رجل التعليم الذي درس تربية الطفل ونفسيته وغرائزه ودوافعه منذ ان كان في المهد صبيا ، الى ان ترعرع وصار في مجتمعه شابا يافعا . فرجل التعليم سواء كان مدرسا او معلما او استاذا او مربيا هو اقوى الناس على معرفة مشكلات الاحداث (2) وهو اقدرهم على التحكم في سلوكه ، وبالتالي فهو القادر على تحويل الطفل او المراهق او الشاب من الطريق المنعرج الى النهج المستقيم السوي ، وبذلك يقي مجتمعه من الجريمة ويحفظه من الانهيار .

ولكن ليس كل رجل التعليم يقوم بهذا الواجب النبيل يوفق فيه وينجح مهما كانت صفاته واخلاقه وعلمه ومدرسته التي يربي فيها ، او الكيفية التي يعامل بها الطفل او الطالب ، بل لا بد من شروط وأوصاف خاصة يتصف بها المربي ، وسواء كانت طبيعية او مكتسبة ، ولهذا نرى ان الوقاية من الجريمة ينجح فيها من توفرت فيه صفات خمس . وهاته هي التي سيركز عليها في هذا البحث المتواضع :

أولا : اتقان رجل التعليم مادته .

انه لا يؤثر في النشء ان لم يتقن مادته العلمية قبل كل شيء ويعرف كيف يوصلها الى اذهانهم حتى يستوعبوها باقل مجهود ... (3) وبذلك يحبونها ويزول كابوس الخوف من الامتحانات . لان هاته تكون عقدا رهيبة

(2) يحسن هنا الرجوع الى كتب علم النفس ، ولا سيما منها كتاب : الصحة النفسية للدكتور مصطفى فهمي ، حيث تكلم عن المشكلات السلوكية ، في ص : 241 .

(3) يمكن الرجوع هنا الى مقدمة ابن خلدون ص : 471 في الفصل الثلاثين (وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق افادته) ط. 1 الازهر الشريف سنة 1348 هـ ـ 1930 م .

في نفوس التلاميذ ، وينشأ عنها انحراف في المستقبل وعصيان في الحاضر (4) بينما اذا احبوها اقبلوا عليها فتنتقل المحبة من المادة الى الاستاذ وتنشأ علاقة بينهما مبنية على الود والاحترام والرغبة في الاستزادة من علمه . وهنا يجد رجل التعليم الفرصة مواتية فيوجههم الى اعمال الخير والى الاتصاف بالخصال الحميدة عن طريق الاشارة ، ودون ان يدخل معهم في التفاصيل ، فالمربي في المدرسة يجب ان (يكون كاخصائي في الصحة النفسية) (5) حتى يمكن له ان يفهم حاجات تلامذته وطلباتهم، وما ينبغي ان يقدم لهم من خبراته العلمية ومن نصائحه وتوجيهاته ، بينما الذي لا يتزن مادته او لا يعرف التصرف فيها وتكييفها حسب قدرة المتعلمين فانها تصعب عليهم المادة والنتيجة كرهها واستثقال صاحبها ، او بغضه ، ثم الرسوب في النهاية ، الامر الذي قد يترتب عنه الطرد من المدرسة والخروج منها الى الشارع ، ويتصادم بالمجتمع الذي لا يجد فيه المؤسسات التي تؤويه وتصلح اعوجاجه فيسقط ضحية في يد المنحرفين ويقع في الجريمة ، وكان السبب الرئيسي لهذا عدم اتقان رجل التعليم مادته. فعليه اذا ان يتقنها حتى يقي مجتمعه من الجريمة .

ثانيا : شخصية رجل التعليم :

أن اتقان رجل التعليم لمادته كما وكيفا لا يكفي في التأثير على المتعلمين ، فلكي يكون عنصرا فعالا في محاربة الجريمة ووقاية المجتمع منها ـ فلا بد ان يكون ذا شخصية كاملة جذابة متصفة بالاخلاق الحميدة ، تطبق ما تلقنه للتلاميذ والطلبة ، لها الثقة بالنفس والشجاعة تتقبل ما يوجه اليها من نقد ، تعاملهم بهدوء وسعة صدر مع تقدير افكارهم واصلاحها بكيفية لا يشعر التلميذ بأن افكاره يستهزأ بها من معلمه او من زملائه ، لان جميع ما يقوم به المربي او المعلم من افعال مادية او معنوية لها تأثير كبير على نفسية المتعلم (6) فالذي يرشد تلامذته الى الاتصاف بالاوصاف

(4) اثبت علماء النفس ان الخوف يسبب النسيان .. انظر كتاب : علم النفس : اسسه وتطبيقاته التربوية . د. عبد العزيز القوصي ص : 172 .

(5) انظر النظرة الضيقة للمنهج المدرسي قديما في كتاب « الصحة النفسية في الاسرة والمدرسة والمجتمع » : د. مصطفى فهمي ، ص : 53 ، ط. 2 ـ القاهرة .

(6) راجع هنا الصحة النفسية وشخصية المدرس ص : 393 من المرجع السابق .

النبيلة والى طريق يبعدهم عن الجريمة ، ولكنه هو نفسه لا يعمل بما يقول، فان التلاميذ لا يتأثرون بارشاداته لانهم يعرفون مسبقا ان مربيهم من الذين يقولون ما لا يفعلون (7) ويدركون انه هو نفسه في حاجة الى من ياخذ بيده ويرشده .

ان هذا لا يؤثر التأثير النافع ، وقد يؤثر فيهم التأثير السيء ، ويكون هو السبب في انحرافهم عن الجادة ، لانهم سوف لا يحترمونه ويسخرون منه ويهملون كل توجيهاته ونصائحه ، وبذلك يخلق فجوة هائلة بينه وبينهم، الامر الذي (قد ينعكس على حياتهم الدراسية بصفة عامة او يؤدي الى اضطراب علاقاتهم داخل حجرة الدرس (8) بصفة خاصة .

ومن هنا تبدأ العداوة ، وهي العنصر الاول في تشجيع المتعلم على الانحراف والعصيان ثم اقتحام الجريمة .

ان شخصية المربي تلعب دورا هاما في بناء شخصيات التلاميذ ، ويمكن اعتبارها المفتاح للموصل الى نجاح الموقف التعليمي أو مثله (9) ، يقول علماء النفس : « ان الطلاب الصغار كالمرآة ، تعكس حالة المدرس المزاجية واستعداداته الانفعالية ، فان هو اظهر روح المرح والاستبشار والتفتح للحياة كان خليقا بطلابه ان يظهروا الابتهاج وروح المودة والتجاوب معه ، اما آن هو اظهر الاكتئاب والضيم والتبرج وسرعة التوتر لم يجد من تلاميذه الا ما واجههم به فلا ينبت المدرس الذي اضطربت نفسه واحتل الجانب الانفعالي منه شخصيته الا تلاميذ مضطربين انفعاليا ومنحرفين سلوكيا » (10) .

---

(7) ارجع الى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ، كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون » : سورة الصف ، الآية : 3 – 2 .

(8) الصحة النفسية ، ص : 394 .

(9) يقول د. مصطفى فهمي : « .. وعلى الرغم من ان التاثيرات التي يحدثها للمدرس في التكييف على تلاميذه ، لم تتضح بعد وضوحا كافيا ، الا انه من المسلم به ، ان مثل هذا المدرس يولد في تلاميذه دفاعات سيكولوجية ضد ما يحدثه المدرس من مؤثرات». المرجع السابق ص : 395 .

(10) نفس المرجع ، ص : 124 .

ثالثـا : اتصاف رجل التعليم بالعطف والمحبة لمن يعلمهم (11) أن الذي يتصف بالفضاضة والميل الى القسوة والسيطرة والعدوان لا يوفق في تربية النشء تربية صالحة ، ولا يمكن نه ان يخرج لنا رجالا صالحين ، لان القسوة وعدم محبة التلاميذ ومعاملتهم معاملة لا تحتـرم انسانيتهـم تؤدي بهم الى ان يكونوا جبناء في القسم منكمشين على انفسهم يظهرون له الطاعة ، فاذاخرجوا من المدرسة تنفسوا الصعداء ، وبحثوا عن الاماكـن التي يستطيعون فيها ان يفجروا كبتهم ويظهروا فيها شجاعتهم .

ومن هنا يكون الميل الى العدوان ويطبقونه في اول الامر فيما بينهم وبين اخوانهم وزملائهم ثم ينتقل ذلك الى الشارع والى المجتمع ، حيـث يجعلون (العنف وسيلة للتعامل مع الناس عموما) زيادة عن أوصاف أخرى يتصفون بها مثل الكذب والخداع والنفاق والغش . لان هاته الاوصـاف يواجهون بها مطالب معلمهم المتعسفة المبنية على حب السيطرة وعلى عدم احترام التلاميذ والعطف عليهم ومحبتهم .

فالطفل أو المراهق او الطالب في حاجة الى المحبة والامن والطمأنينة حتى يؤدي بأمانة وحب ما يتلقاه من مربيه .

يقول علماء النفس : « أن اشباع الحاجة الى الحب شرط أساسي لصحة الفرد النفسية والسبيل الهام الى توافقه ، واذا كان الامر كذلـك فلا بد من الحرص على اشباع هذه الحاجة حتى ينشأ أشخاص أصحاء في نفوسهم اسوياء في سلوكهم » (12) . فالمحبة اذا ضروريـة في رجـل التعليم ، ولكن المحبة التي نشرطها فيه يجب ان تكون متوفرة ايضـا في البيت وفي الآباء بالخصوص . فالمحبة شرط اساسي في بيت الطفل وفي قسمه على السواء . فاذا شعر في بيته بأنه شبه منبوذ أو غير مرغوب فيه الرغبة الكاملة لسبب ما ، فانه يتقلب من الطفل الهادىء النشيط المحب

(11) انظر كيف كان الرسول الكريم يقدر الاطفال والصبيان ويسلم عليهم .. في صحيـح البخاري مع شرحه فتح الباري للعسقلاني ، ج : 11 ، ص : 27 ، ط. ـ بيـروت مصـورة .

(12) الصحة النفسية ص : 58 . واسوياء جمع سوي . يقال : غلام سوي اي مستـوى الخلـق لا عيـب فيـه ولا داء .

للخير الى طفل شرس متصف بسلوك غير مستقيم ، يتميـــز بالمقاومـــة والعدوان والثورة والعناد ويصبح مصدر تعب للمدرسة والمنزل على السواء، وهذا يجره الى الجريمة في المستقبل لانه يخرج الى المجتمع وهو يحمل الحقد والضغينة بين جنبيه بسبب ما لحقه من الفشل في بيته ومدرسته. ان التربية التي تخلو من العطف والمحبة (وتقوم على العنف والصرامـــة تحرم الطفل من اشباع الكثير من حاجاته النفسية) (13) وهـــذا له دور كبير في الانحراف ويساعد على اقتراف الجريمة عندما يجد الطفل نفسه قادرا على تعاطيها (14) .

يقول صاحب الصحة النفسية : « من نتائج قسوة الآباء على أبنائهم في بعض الاحايين شعور هؤلاء الابناء بفقدان الثقـــة بالنفس والعجـــز . والقصور عند مواجهة المواقف . مهما تكن درجة صعوبتها ، ومرجع ذلك الى ان الطفل تعود ان يكون تابعا لا متبوعا » (15) وهذا هو الخطر ، فهنا يجب على رجل التعليم ان يعوض للتلاميذ ما فقدوه في البيت من العطف والمحبة ، وهذا يتطلب منه ان يدرس نفسيتهم اولا ويندمج معهم كفرد منهم وكصديق لهم ثانيا ، وبذلك يطلعونه على ما يعانونه من الضيـــق في انفسهم خارج المدرسة .

رابعـا : دراسة رجل التعليم نفسية المتعلم :

لا يمكن لرجل التعليم ان يقي تلامذته من الجريمـــة ان لـــم يدرس نفسيتهم ويطلع عما يعانونه نفسيا داخل البيت وخارجه وقد سبق ان قلنا: ان المربي كالطبيب ، اى انه لا يعطي الدواء ان لم يكن اطلـــع على الداء ودرس خواصه وتيقن من الدواء الناجع الصالح له (16) ، فرجل التعليم لا يمكن له ان يوجه الاطفال عموما والمراهقين خصوصا ان لم يكن مطلعـا

(31) المرجـــع السابـــق ص : 97 .

(14) انظر قول النبي محمد (ص) : اتقوا الله واعدلوا بين اولادكم ، صحيـــح البخاري مع شرحـــه العينـــي ، ج : 6 ، ص : 274 .

(15) الصحـــــة النفسيـــــة ص : 99 .

(16) من اراد التوسعة في هاته النقطة بالذات فليرجع الى كتـاب علـم النفس : اسسه وتطبيقاته التربوية : د. عبد العزيز القوصي ، ص : 29 . وكذلك كتـــاب : مبادىء علم النفس : د. مراد ، ص : 36 .

على الصعوبات التي تعترضهم وتعرقل نموهم وسيرهم سواء كانت جسيمة او نفسية او غدائيـــة .

ومن خلال اطلاعه على ما يجول في مخيلتهم يوجههم الى ما يصلح من شأنهم ، ويزيل عنهم الخطر او الضجر او الخوف الذي يشعرون بــه . والاطفال انفسهم متشوقون الى من يطلع على مشاكلهم حتى يساعدهم في حلها ، فالمراهق مثلا اذا لم يجد من يساعده وياخذ بيده على ضبط هيجانه (فانه قد ينمو ليصبح شخصا يتفجر غضبه لاتفه الاسباب) (17) .

لذا يجب على رجل التعليم ان يفهم سبب العدوان اذا رأى هاتــه الصفة ظهرت جلية في بعض التلاميذ ، لانه اذا عرف السبب سهل عليــه الامر في ازالة الاشواك من طريقه ، فيرجع التلميذ الى حالته الطبيعيــة الهادئــة .

يقول د. مصطفى فهمي : « على المدرس ان يفهم عدوان الطالــب : ان فهم المدرس لاسباب العدوان يعتبر الخطوة الاولى التي يجــب اذ يتخذها المدرس ازاء ذلك العدوان ، ولا يلجأ للعقاب كوسيلة لقمع العدوان، ذلك ان كل عقاب يزيد الرغبة في العدوان ، وان التلاميذ يقدرون للمدرس احترامه لوجهة نظرهم والتفاته لما يقولون . يقدرون معاملته لهم على انهم آدميون مثلــه » (18) .

ولا يمكن له ان يقضي على صفة العدوان اذا لم يعرفها ويتحقق مــن وجودها في الطالب ، وهذا يحتم عليه ان يفتح المجال للطلبة بابداء الرأي والتعبير الصادق عن مشاعرهم وآرائهم المختلفة سواء كانت في المجتمع او في المدرسة او في البيت او فيه هو نفسه . ومن هنا يسهل عليــه محاربة الصفة العدائية ويوجهها وجهة يستفيد منها التلميـــذ نفســه اولا

(17) علم النفس : دراسة التكيف البشري ، د. فاخر عاقل ص : 392 ، ط. 5 بيروت. وانظر ايضا الازمات النفسية وطرق حلها . ص : 86 من كتاب مبادىء علم النفس ، دكتور يــوسف مــراد .

(18) الصحة النفسية ، ص : 130 ، وان شئت التوسعة فارجع الى كتاب : سيكلوجيــة الطفولة والمراهقة ، ص : 347 .

ومجتمعه ثانيا ، وبذلك يقضي على الجريمة في مهدها ، قبل ترعرعها والوقوف على ساقها ، حيث يصعب القضاء عليها .

ومجمل القول : فالواجب على رجل التعليم ان يكون عارفا بالسلوك الاجتماعي لتلامذته ، متفهما للمراحل التي يمرون فيها اثناء نموهم ، فالمراهقون مثلا يمرون في مراحل حسب سنهم الذي هم فيه ، وكل مرحلة توجههم الى صفة معينة قد تكون صالحة وقد تكون غير ذلك ، فهناك مرحلة التقليد (19) ومرحلة الاعتزاز بالشخصية (20) ومرحلة الاتزان الاجتماعي (21) .

ورجل التعليم يوجهها حسب مصلحة الشخص والمجتمع ، ولا يهتم بتلقين المواد العلمية فقط كما كانت المدرسة القديمة التي كانت تذيق الطفل الوانا من العذاب ، ان رجل التعليم اليوم ينظر الى التلميذ من الناحية العقلية والجسمية ويراقب نموه جسميا ويلقنه ما تتحمله نفسه وتستوعبه قوته العقلية ، وهو في نفس الوقت يشبع الرغبات ويعرف كيف يستغل الغرائز المختلفة للتلميذ ويجعلها الدوافع الاساسية للعمل المفضل للشخص وللمجتمع ، وبهذا يقطع الطريق على الجريمة ويسد النوافذ التي تبرز منها . ولكن هل يكفي ان تتوفر الشروط الاربعة المذكورة في رجل التعليم حتى يؤثر في النشء ويخرج لنا جيلا متزنا يحب المصلحة للجميع ويمقت الجريمة ويحاربها ؟ الجواب : هو ان هاته القضية لا يمكن ان تنجح النجاح الكامل الا اذا استندت على ركيزة متينة لها جذور قوية في أعماق الناس جميعا واعني بها الدين الحنيف .

---

(19) مرحلة التقليد القوي تبدا عندما يبلغ الطفل 12 سنة ، وتنتهي في الخامسة عشرة من عمره ، وتتميز بفرط اعجاب المراهقة بزملائه الشجعان الاقوياء الاذكياء النجباء..الخ.

(20) مرحلة الاعتزاز بالشخصية : تبدا بعد الخامسة عشرة من العمر وتتميز بمحاولة المراهق الانتصار على زملائه في العابه وبمغالاته في مناقشتهم .. الخ .

(21) مرحلة الاتزان الاجتماعي : تبدا في اواخر المراهقة وقبيل البلوغ ، وفيها يبدا المراهق بالتخفيف من العصيان والاندفاع والتهور ... الخ . انظر كتاب الاسس النفسية للنمو ، للدكتور فؤاد البهي السيد ، ص : 330 ، ط. 4 .
وأنظر ايضا : مراحل السلوك الانساني وتفسيرها ، في مبادىء علم النفس للدكتور يوسف مراد ، ط. 4 ، ص : 30 .

خامسا : رجل التعليم والدين :

ان جميع الدروس الاخلاقية والتوجيهية لا تؤثر التأثير المطلوب الا اذا ارتكزت على عنصر الدين والعقيدة ، فجميع المواد العلمية صالحة لان تربط بالدين وتفسر على نظرياته ، وبذلك يتأثر الطالب بها اخلاقيا اكثر مما لو كانت مجرد افكار بشرية ، والدليل على ذلك اننا نجد الجريمة موجودة بكثرة بين المتعلمين من الشباب في الدول الاوروبية وغيرها ، مع ان رجل التعليم عندهم لا يقدم على مهنته حتى يتعرف على طرق التدريس المبنية على التربية وعلم النفس . ولكنهم عندما اهملوا العنصر الاساسي وهو الدين لم ينجحوا في تكوين شباب متزن عاقل ينفر من الجريمة . زد على ذلك ما نراه عندهم من كثرة الانتحارات في موسم الامتحانات . وبما اننا بدانا نقلدهم (22) فأهملنا ربط العلوم والدروس بديننا الحنيف ، فان تلك المآسي بدات تظهر وتتكرر في مجتمعنا العربي والاسلامي وفي مواسم الامتحانات بالذات ، والتاريخ يشهد ان الفرد المسلم ما كان يخرج من المآزق والصعوبات بالانتحار ، وانما بالكد والصبر والانتظار من الله الفرج ، ذلك ان الذي يعتقد بأنه سيلقى الله بعد موته ويحاسبه على فعله ، يتراجع عن كل ما من شانه ان يجره الى غضب الله .

والطلبة بطبيعتهم الفطرية يهتمون بالاطلاع على الدين والعقيدة ويلقون اسئلة كثيرة حول هذا الموضوع ويريدون تفسيره وتوضيحه حتى يقتنعوا به اقتناعا كليا . ورجل التعليم يعرف كيف يقنعهم بالحجة والبرهان المناسب لعقليتهم على وجود الله وعلى قيمة التعاليم الدينية وما فيها من المصلحة المتوخاة للانسان في الدنيا اولا وفي الآخرة ثانيا . وهنا يستطيع الفرد التحكم في نفسه ويعدل من بعض غرائزه ويوجهها الى ما فيه الخير له وما يوافق القوانين الاجتماعية ، وبذلك نكون قد سد الابواب في وجه الجريمة .

---

(22) التقليد في اخذ العلوم والفنون جميل ، ولكن التقليد الاعمى هو السيء لان هذا سيؤدي بالمقلد الى ضياع شخصيته ، وهذا هو الذي نخالفه وهو الذي ذمه الرسول محمد (ص) عندما قال : لتتبعن شان من كان قبلكم شبرا شبرا وذراعا ذراعا حتى لو دخلوا حجر ضب تبعتموهم ... الخ . من صحيح البخاري وفتح الباري ، ج : 13 ، ص : 255 .

وهكذا فالتحولات التي نراها اليوم في شباب العالم والانحرافات والانغماس في الرذيلة التي تجر الى الجريمة ما هي الا نتيجة الفراغ الروحي الذي يشعر به الشاب فيلتجيء الى كل محظور معبرا في الواقع عن سخطه وعدم رضاه عما يتلقاه من مربيه ، واخيرا فان رجل التعليم يستطيع ان يقي المجتمع من الجريمة خارج المدرسة ، وذلك باتصالاته الشخصية نظرا لمركزه الاجتماعي المحبوب من جميع الناس . انه كالمصباح يضيء على الناس ويزيل الظلمة داخل الجدران في المدرسة وخارجها . انه يستطيع ان يرشد جيرانه ويؤثر فيهم بالمعاملة الحسنة وبالكلمة الطيبة وبالقدوة الصالحة ، كما يستطيع ان يقوم بمحاضرات التوعية للناشئين في دور الشؤون الاجتماعية ، والمؤسسات الاصلاحية والمنظمات النسائية ... الخ .

واذا قام رجل التعليم بكل الاوصاف التي ذكرت فانه يكون قد ادى دوره كاملا ووقى مجتمعه من الجريمة فيجازى بالمحبة والتقدير من جميع الافراد ومن الله بالهداية والرشاد .

د. عبد السلام الادغيري
استاذ بدار الحديث الحسنية

جهاد علماء القرويين المتواصل في احياء تنظيم التعليم الاصيل

للاستاذ : احمد بغداد



غاية الشعوب من الكفاح هي الاحراز على استقلالها لتتمكن من ممارسة شؤونها بنفسها على النحو الذي يحقق لها آمالها ومطامحها الحالية والمستقبلية ، ومن ثم كانت تلك الممارسة هي الغاية التي تضحي الشعوب لاحرازها بالنفوس والنفائس . وبديهي ان استقلال كل امة من امم الارض موقوف على حفظ لغتها ، لان اللغة ــ كما قيل ــ عنوان الحضارة . فالدوافع الحقيقية الاولى التي دفعت الدول العظمى الى الاستحواذ على الشعوب المتخلفة عقب القرن التاسع عشر هو الجهل الفاشي في السكان، حيث كان لصوص الارض يعتمدون في هذا السبيل على الغزو الثقافي بغية تثبيت اقدامهم ، وارساء قواعدهم حيثما حلوا وارتحلوا . علما بأن التخلف العلمي كان اساسا رئيسيا ، وعنصرا جوهريا في احتلال المغرب بسبب الامية التي كانت منتشرة بين ابنائه . ولعل هذا هو قصد « ولنيم حيفور » في كلمته المشهورة (*) « متى توارى القرءان ومدينة مكة عن بلاد العرب تمكنا حينئذ ان نرى العربي يتدرج في سبيل الحضارة ــ يعني الحضارة المسيحية ــ التي لم يبعده عنها الا محمد وكتابه » .

ومن منطق الامور ــ والاستعمار يتقن المنطق ، ويعرف اين وكيف يستعمله ان يعمل جاهدا على تثبيت اقدامه حيث يحل ، ومن سبله الى

(*) انظر التربية وبناء الاجيال في ضوء الاسلام لانور الجندي ، ص : 98 ، ط : 1 عام 1975 ــ بيروت .

ذلك ان يحرم اهل البلاد المغلوبة على امرها من تكوين الاطارات ، وخاصة منها ما كان على طريق التعليم الديني الاصيل ، وان يجعلهم يستشعرون الحاجة اليه ، ويطلبون معونته في اخص شؤون معاشهم ظنا منه بأن في ذلك ما يوهن العزائم ، ويضعف الهمم في مناهضته . وغايته في ذلك ان يلون الافكار والعقائد وينحرف بالعواطف والاتجاهات حتى يحقق له في البلاد المنكوبة قدما راسخا بواسطة التغلل في عقول الناس وأفكارهم وقلوبهم . ان الاستعمار عمل على ان يزرع في كل بلد مسلم بصفة عامة وفي المغرب بصفة خاصة ثلة من المنحرفين صنعهم تحت سمعه وبصره ، واتاح لهم من الالقاب والاوسمة ما اهلهم لان يتصدروا في المجالات الحيوية للبلاد وفعلا تصدروا واصبح منهم المسؤول والمربي والموجه في البلاد الاسلامية وصاروا يكونون الاجيال الصاعدة تكوينا منحرفا عن القيم الاسلامية للامة لتخلفهم في مراكزهم في المستقبل ، ويرحم الله من قال :

« واذا اصيب الناس في اخلاقهم فأقم عليهم مأتما وعويلا »

وستكون النتيجة ان اصبح الاسلام يعيش في بلده غريبا ، وان هذه الغربة تتجلى في جميع الميادين ، تتجلى في الادارة والشارع والمدرسة والجامعة والاسرة داخل البيت ، وهكذا ترد الشعوب المستعمرة الى حالة من الاتكال المادي والروحي ، بحيث يصعب عليها بمرور الوقت ان تخلص نفسها من هذه النكبة الخبيثة التي احكمت حلقاتها بدقة متناهية .

لقد طال اتكالنا على الاجانب ، ومن سار في ركابهم وحان الوقت لاسقاطهم من حساباتنا وتقديراتنا ، شخصيتنا الاسلامية العربية الافريقية الانسانية يجب أن تتجلى من خلال ما تتلقاه ناشئتنا من مواد تعليمية ، ولا ننسى ان نخصص حيزا من تخطيطنا لاهتماماتنا المستقبلية باعتبارنا بلدا مسلما ، ينتظر له ان يؤدي دوره كاملا للنهضة بافريقيا ، ولا فكاك من ان يكون تعليمنا كما وكيفا لنخرج الاطر الاولية والمتوسطة والعالية على السواء فتمتد القناطر والقنوات بين مختلف الشعب المغربي ، ولا بد لتعليمنا ان يفتتح على العالم الخارجي كما تقتضيه ظروف عصر نهاية القرن العشرين.

ومن الواضح الجلي أنه اذا كانت امة المغرب تريد الحياة الناعمة يجب عليها اعطاء اللغة الإم السيادة الكاملة ، وحق الاسبقية لتساير نهضة الامم الراقية ، ولا غرو ان الاعتناء بجامعة القرويين وتنظيم التعليم بها

اعتناء باللغة العربية التي بفضلها تذلل جميع الصعوبات وتعبد العقبات بغية الوصول الى الهدف المنشود حتى ندفع لغتنا الى ذروة المجد والفخار بين الامم السامية .

والمغرب وقد من الله عليه بالاستقلال ينبغي ان ينتهزها فرصة لجعل الاخلاص الديني العملي في مقدمة المقومات العريقة التي يطمح لاسترجاعها، لانه ينبوع تلك الامجاد التي تتغنى بها ، والتي يزخر بها تاريخنا . وهو الكفيل بربط مستقبل المغرب الزاهر بماضيه المجيد ، وهو الضمانة القوية لتكوين المواطن الصالح روحيا وماديا لاستئناف السير بالحضارة المغربية من جديد ، وفق نسق واحد ، واتجاه واحد كي تضم الى تراثها الروحي الذي لا مثيل له ثروة عصرية تنحد عن طريقها المبادىء الروحية بالمعارف الطبيعية لتسيرا معا بالامة المغربية جمعاء الى ساحل نجاتها ، ولا يمكن هذا وذلك الا عن طريق احياء جامعة القرويين التي مر على انشائها ازيد من احد عشر قرنا ، والتي قاومت كل عوادي الزمان طيلة هذا التاريخ المشرف للمغرب ، فنشرت الثقافة الاسلامية والعربية وحضارتهما لا في المغرب فحسب ، ولكن في الجزء الغربي في العالم الاسلامي الذي شمل الاندلس وافريقيا ، ومن ثم كان على المسؤولين في عهد الاستقلال ان يطوروا هذا التعليم بالمواد العلمية والرياضية ــ وهي علوم برزت فيها القرويين في تاريخها المجيد (*) ، وينقذوه من عوادي التهلهل والضعف الذي اصيب به .

وعلى الرغم من أن المغرب نال استقلاله ، وعادت له حريته وكرامته وعلى الرغم من رجوع بطل التحرير محمد الخامس هو واسرته الكريمة من

(*) من بين العلوم التي كانت تدرس بالقرويين: « علم الفرائض والحساب ، والاسطرلابين، وصناعتهما ، والرياضيات ، والهندسة ، والهيئة ، والطبيعة ، واصول قواعد الموسيقى ، والمساحة والتعديل والتقويم ... » . انظر : جامعة القرويين للدكتور عبد الهادي التازي ــ المجلد الثالث ــ صفحة 726 ــ طبعة بيروت .
ومن ابرز المؤلفات التي صدرت من ابناء الجامعة : الجبر لابن الياسمين ، وحساب الكسور لابن البناء العددي ، وعلم الهيئة لابن ابي الربيع البحائي والجاديري ، والفلك لابن سليمان الروائي ، ومبادىء العلوم لعبد الرحمان الفاسي . ا هـ بتصرف قليل من « جامعة القرويين في ذكراها المائة بعد الالف » طبعة ادارة الشؤون الثقافية ، ص : 213 . تحت عنوان : « اثر القرويين في حماية اللغة العربية » للاستاذ انور الجندي .

منفاه السحيق الى بلده الامين معززا مكرما مظفرا تجمعه هو وشعبه عناية الله ، وعلى الرغم من ان الاحتلال الاجنبي قد غادر البلاد الى غير رجعة فقد ظلت جامعة القرويين تعاني من الاهمال واللامبالاة كما كانت في عهد الاستعمار البغيض ، وان بذرة الكراهية التي بثها في النفوس بمكر ودهاء ما زالت تعمل عملها مع ان دور هذه الجامعة في مقاومة الاستعمار ووقف الجريمة كان فعالا لا بين طلباتها ومريديها فحسب ، بل ان اشعاعها كان يصل حتى الى اولئك الذين لم تكن تساعدهم ظروفهم الاجتماعية والاقتصادية ان يصبحوا من المنتسبين اليها .

واذا كنت احد ابناء جامعة القرويين واحد الذين درسوا فيها ونهلوا من كراعها فلا بد ان ابين للذين لا يعرفون عنها او يعرفونه ولكنهم يتجاهلونه ارضاء لخواطر اعدائها والمتنكرين لها ، ويبررون ذلك حسب زعمهم الباطل وادعائهم الكاذب بالنقط التالية :

1) انها قطع من الارض محاطة بجدران من الطوب والحجارة .

2) ان فرشها لم يكن يزيد على حصير متواضع .

3) ان اساتذها كانوا يقومون ما يقومون به من دراسة متواصلة لوجه الله ورجاء الثواب في الدار الاخرة .

4) ان طلبتنا لم يكونوا يبحثون عن صيت ولا منصب . ومن كان هذا شأنه فلا يمكن ان يمد الحكومة بما هي في حاجة اليه من الموظفين . وهب ان الامر كان ذلك ، الم تكن هذه الجامعة تمد الامة بالعلماء الذين يعلمون الناس دينهم الحنيف ويصرفونهم عن ارتكاب الفواحش ما ظهر منها وما بطن ؟ الم تكن هذه الجامعة تمد الامة بالادباء الذين يحافظون على اللغة العربية وآدابها وتراثها العربي الاسلامي ؟ الم تكن هذه الجامعة تمد البلاد بالمجاهدين الذين كانوا يحرسون الثغور ويخوضون المعارك لنشر الدين الاسلامي ، او الدفاع عن حوزة الوطن اذا هاجمه الاعداء بالسيف والقلم واللسان ؟ الم تكن هذه الجامعة تمد الدولة بالاطر الكاملة التي تتوقف عليها؟ الم تكن هذه الجامعة تشكل حصنا حصينا للجماعات الاسلامية ضد الانحراف والاجرام ؟ الم تكن هذه الجامعة تطلب بالحاح بتنظيف ميدان

الشارع والملاهي غير المحمودة ، والتي نادى رجالها في مؤتمرهم بتأليف شرطة الاخلاق لتراقب الشوارع والنوادي وشواطىء السباحة وتحرسها مما ينافي قوانين الاخلاق الاسلامية،؟ألم تكن هذه الجامعة تطلب باصدار الاوامر بفرض حصار قوي لصالح الاخلاق الطيبة على جميع اجهزة الاعلام والثقافة من صحف وكتب واذاعة وتلفزيون حتى توجه هذه الاجهزة الجمهور وجهة الصلاح والخير . وتساهم في تربية مختلف الطبقات الشعبية التربية الاخلاقية المرغوب فيها ؟ الم تكن هذه الجامعة تطلب باصدار الاوامر للنساء بلباس الحشمة والمروءة والتخلي عن تبرج الجاهلية وتعرية الاجساد الناعمة باللباس المعروف(بالمنجيب) واشباهه ؟ الم تكن هذه الجامعة تطلب بمنع اظهار المفاتن مع اختلاط الجنسين في المسابح وشواطىء البحار ايام الصيف بكل اصرار وعناد ؟ الم تكن هذه الجامعة جزءا من تراثنا الوطني الثمين — وستبقى — الذي يرمي الى المحافظة على الشخصية المغربية والمقومات الروحية والثقافية للامة وامداد البلاد باطر متخصصة للقيام بالوعظ والارشاد داخل البلاد ، ونشر دعوه الاسلام خارجها ؟ الم تكن هذه الجامعة تقوم بتلك الادوار رغم بساطة مبانيها وانعدام مواردها مما لا تستطيع ان تقوم به المؤسسات ذات الميزانيات الضخمة والمباني المنمقة حتى وكأنها قصور مشيدة ؟ . ولكن هؤلاء الناس — واقصد مخططي المشروع — الذين يتحدثون كثيرا عن مشكلة تكوين الاطر هل يجهلون بأن المغرب يفتقر الى الآلاف من اساتذة اللغة العربية والعلوم الاسلامية ، بل وحتى التربية الاسلامية الذين لم تعد وزارة التربية الوطنية تملك وسائل تكوينهم بعد ان ادمجت مؤسسات التعليم الاصيل في التعليم العصري ، واهملت جامعة القرويين خلال العشرين سنة الماضية بعد الاستقلال ، وهل يجهلون ما تعانيه الجامعات المغربية من العجز والحاجة الملحة للاطر المتخصصة في العلوم والفنون الاسلامية ، وفي علوم اللغة العربية نفسها ؟ وهل يجهلون ما تعانيه وزارة العدل من ضعف ونقص في اطرها المتخصصة في الفقه والتشريع الاسلاميين فضلا عن غيبة كثير من الشروط الواجب توفرها في رجال القضاء ، حسبما عليه المذهب المالكي الذي اكدت الدولة المغربية استمرار تمسكها به في عدة مناسبات ، وهل يجهلون ان وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية تعاني بدورها عجزا خطيرا في الائمة والخطباء والوعاظ الاكفاء في مجموع المغرب ؟ وهل يستمعون الى خطب الجمعة ، ودروس الوعظ والارشاد

التي تلقى في جل مساجد المملكة المغربية ليروا اين وصل المستوى الثقافي ، مع العلم بأن هذه المسؤونيات لم تكن تسند قديما الا للعلماء المشهود لهم بالكفاءة والورع ؟ .

ان هوية جامعة القرويين الحقيقية ومعدنها الاصيل في التصدي لكل الشدائد والمخاطر وشخصيتها النضالية والجهادية المتأصلة لا تبرز على حقيقتها المشرقة الناصعة الا حينما تتكالب الاطماع ، وتتداعى الاوضاع ، وتتعاظم حدة الهجمة ، مهما كان حجمها ، وكيفما كانت طبيعتها واستهدافاتها المغرضة ، وهكذا نجد تاريخ علماء القرويين منذ كان بقدر ما هو تاريخ بناء وتعمير ، وتاريخ اشعاع وتألق ، بقدر ما هو تاريخ بطولات وملاحم ، لا ينضب فيها معين الاصالة والبذل والعطاء ، ولا يخمد فيها وهج وميض الفكر والوعي الوطني والقومي والاسلامي .

مهما كانت العوائق والمثبطات ، بل ان ان تيارها العظيم في دائرة كل تلك المجالات والميادين يستمر في التدفق والاندفاع الى ما يحقق الغايات والمقاصد والاهداف المأمولة والنبيلة (1) . وأقول هذا بكل تأكيد والمسلمون في الداخل والخارج ما زالوا يستفيدون من ثمارها ، وسيظلون الى أن يرث الله الارض ومن عليها وهي موجودة ـ وستبقى ـ ولا ينازع فى وجودها الا جاهل او مكابر ، بل ان وجودها يكاد يفقأ الاعين ويفجر الادمغة، وجامعة القرويين كانت ولا زالت الكيان البارز الذي انبثق عن ارضها قرارات الدعوة الى الوحدة ، والتكتل والانصهار في بوتقة العمل الموحد والمشترك الذي يقود الى دعم كل ما هو قائم من عوامل التجانس والتماثل والتكافل بين المغرب والاقطار الشقيقة المجاورة له ، والى اتاحة الفرصة العملية امام هذه الشعوب لكي تقرر مستقبلها ، وقدرتها على اساس من

---

(1) قد سطر التاريخ لعلماء القرويين مواقف يحسدون عليها ، فقد كانوا الطليعة في كل نضال خاصة المغرب ضد اعدائه من كل جنس ودولة ، فالعلماء كانوا الطليعة في معركة وادي المخازن ، وهم الطليعة في مقارعة الاحتلال البرتغالي وموقعة هجرتهم لمدينة آزمور يو دمرها البرتغال وخلت من السكان ، فجاء علماء القرويين من انحاء المغرب وعمروا هذه المدينة المدمرة ليواصلوا جهاد البرتغاليين المحتلين للشواطىء ولمدينة « البريجة » مدينة الجديدة حاليا . ونضال العلماء في مناهضة الظهير البربري وحركة الاستقلال شيء معروف عند المطلعين على التاريخ ، وكفى العلماء فخرا وشرفا ان مشعل النضال الوطني للتحرير والاستقلال كان منبعثا من « القرويين » وحمله رجال القرويين من علماء وطلبة ثم انتشر في كل انحاء المغرب .

التعاون البناء وحسن الجوار ، واحترام الاختيارات ، وايجابية الحوار والتفاهم حول انجع الوسائل والادوات المفضية الى اقامة مجموعة مغربية موحدة وقوية وقادرة على التعامل مع التحديات والمشاكل بنفس قوي وادارة مخلصة وعمل نزيه ، وذلك لان جامعة القرويين لم تكن — ولن تكون — اطلاقا بالكيان الذي ينغلق على نفسه حينما تحقق انجازاتها وآمالها الوطنية المحضة ، فقد راينا علماءها — رضي الله عنهم — بعد ان نال المغرب استقلاله وتحرر من ربقة الحجر والحماية يسرعون الى العمل البناء بغير حدود ، والى روح المبادرة القوية الطافحة بالنزاهة والاستقامة ، والى البذل والعطاء بلا حساب ، والى الشجاعة والاستماتة والقدرة على اتخاذ قرار المصير والتاريخ والمسؤولية الواعية التي تتجاوز كل التصورات الممكنة ، لانهم يستشعرون اليوم كما في الماضي ، وكما سيظلون في المستقبل نصاعة واشراقا وشفافية ، ذلك الدم الزكي الذي سال على الارض المغربية من طنجة الى حدود الصحراء لاجل بناء الغد الافضل في ظل الاسلام والاستقرار والتعايش والوئام ، غير ان بيادق الاستعمار كانوا يزعمون ان جامعة القرويين ليست الا بيتا مظلما (2) قوامه ما بين الانسان وربه ، ليس لها من مقومات الدولة والتنظيم الاداري شيء ، وهي احبولة عتيقة كان يقصد منها محترفو الغزو الفكري ، والمد الاسلامي وارقاء الاستعمار ان يقيدوا بها جامعة القرويين كي لا تنطلق فتعمل عملها في المجتمع المغربي ، ولا يصبح لها شأن قد تتغلب به على المجتمعات المنحرفة الاخرى ، اذ الوسيلة في ذلك قائمة على التسليم لانظمة الحياة الغربية في شتى مجالات الحياة . عدا زاوية الاحوال الشخصية .

هذه الوضعية التي تقوم اساسا على الفصل بين الدين والدنيا مع التظاهر باحترام العبادات ، غير ان هذه الاحبولة تقطعت سريعا بفضل اجتماعات علماء القرويين المتكررة ، ومجابهتهم المسؤولين بالقول والفعل كما هو الاسلام الرفيع ، واترك الكلام للاستاذ عبد الله كنون يحدثنا عن العوائق التي كانت تقف في وجه جامعة الرقويين وتصدها عن اداء رسالتها حتى نكون على بينة من جهاد العلماء المتواصل : (3) « ... ولا ازال اذكر

---

(2) انظر المجلد الثالث من جامعة الرقويين للدكتور عبد الهادي التازي ص : 371 ، طبعة — بيروت .

(3) « دعوة الحق » عدد : 8 ، ص : 6 ، السنة 12 يونيه 69 وهو عدد خاص بمناسبة الذكرى الاربعينية لصاحب الجلالة الحسن الثاني نصره الله .

بمزيد الامتعاض الجلسات التي كنا نعقدها برياسة الصدر الاعظم للمجلس الاعلى للقرويين ، ويحضرها الوزراء ومديرو المصالح العمومية من رجال الحماية ، فلا يعرض مطلب ، فأحرى مشروع فيه مصلحة ، ونهوض بالقرويين والمعاهد الدينية التابعة لها ، الا ويلاقي معارضة شديده من هؤلاء المديرين ، ورفضا باتا بحجة عدم وجود المال وبحجة ان القرويين لا تمد الحكومة بما هي في حاجة اليه من الموظفين ... الى ان قال : واستمر الحال على ذلك الى ان طلع فجر الاستقلال ، ومضى عهد الحجر والحماية الى غير رجعة ، فاعتقد العلماء انهم سينالون حقوقهم كاملة ، وانهم على الاقل سيباشرون شؤون جامعتهم ، والمعاهد التابعة لها بحرية تامة ، فيدخلون عليها ما هم في حاجة الى الاصلاح ، ويوسعون دائرتها بما يلزم من تجهيز مادي ومعنوي ، ويردون اليها اعتبارها ، ويحيون عهودها الزاهية ببعث العلوم الاسلامية والعربية ، والمحافظة على تراث الفكر الاسلامي الخالد ، لا سيما وقد تأسست وزارة التربية الوطنية ، واعطى لها من الصلاحيات والامكانيات ما يكفل المغرب كل تقدم وازدهار في حق العلم والمعرفة ، الا انهم انتظروا وانتظروا بدون جدوى ، فظنوا ان المسألة مسألة وقت وان تنظيم الوزارة ، ومواجهة المشاكل التي خلفها عهد الاستعمار ، هو ما شغل المسؤولين عن التعليم القروي ومؤسساته ، ولكن ما لبث ان تمخضت الرغوة عن الصريح وكشف المسؤولون عن نياتهم في تصفية هذا التعليم ، فبدأت المحاولات الاولى بتنحية رجال القرويين عن مراكز المسؤولية ، واقامة الاوصياء عليهم من كل من ليس له مؤهل الا فك حروف A ·B. C. D. والغيت الاقسام العليا من كل من القرويين وابن يوسف والمعهد الديني العالي بتطوان ، واكتفى بانشاء كلية الشريعة في فاس ، وسعى الساعون لضمها الى جامعة الرباط الناشئة وجعلها ذيلا لكلية الحقوق .... » .

وكان من نتيجة ذلك ان ضج علماء القرويين وارتفعت عقيرتهم بالشكوى ، وعبروا عن اعتقادهم وايمانهم بأن المرحلة الحالية التي تجتازها جامعة الرقويين تحتاج الى تفاعل جدي وجديد من شأنه ان يقود العمل المشترك بوجه خاص الى القيام بالادوار الاساسية الموكولة اليهم من طرف مؤتمرهم ، وفي سياق الاستجابة الى هذا المطلب القوي الملح دعا علماء القرويين اخوانهم العلماء الى عقد مؤتمرهم الاول وقوبلت هذه الدعوة القروية السامية بترحاب وتأييد كامل من لدن اغلبية علماء المغرب ، وهكذا

اتيح للحوار القروي مجال جديد لتبادل الراي وتنسيق الموقف حـول التساؤلات والتفاعلات التي طرات على جامعة القرويين بصفة خاصة وعلى التعليم الاصيل بصفة عامة ، بل تطرقوا الى ابعد من هذا اي الى ما يلخص واقع التعليم في بلدنا المغرب : اموال تصرف ، ان لم اقل تبذر ، ومدارس ومعاهد ، وكليات تشيد في كل مكان ، وتلاميذ يسجلون بكثرة يخطئها العد، وطلبة تفص بهم رحاب الكليات فتضيق بهم ويضيقــون بها ، واسـاتـذة يستوردون من شتى انحاء المعمور ، والحصيلة بعد كل هذه الجلبة مفجعة حقا ، وكان علماء الرقويين ـ كما عودونا دائما ـ حريصين كل الحـرص على توفير جميع الاجواء والشروط الممكنة لكي يحتفظ قرارهم الموحد بقوته ومصداقيته أمام المتنكرين لها من جهة ، وبتماسكه وتلاحمه من جهة ثانية .

ويتجلى ذلك في تلك المذكرة التي حررتها رابطة علمـاء المغرب الى وزير التربية الوطنية تتضمن رايها في تطوير التعليم الدينـي وتنظيـم القرويين واقرار جامعيتها واستقلالها عن جامعة الرباط التي كان البعض يسعى لجعل القرويين تابعة لها . ومما جاء في مقدمة هذه المذكرة : (4)
« ان الاشعاع الذي ينبعث من القرويين هو الذي يضيء مسالك الطلبة من الجنوب الجزائري ، ومن شعوب افريقيا السوداء فيؤمون معاهدها المختلفة للارتواء من معين الثقافة الاسلامية والعربية ، وذلك ما جعل فاسا عاصمة العلم للمغرب وحده ، بل لاقطار غرب افريقيا ايضا ، فاذا طمسنا مبعـث ذلك الاشعاع ، فمعناه قطع هذه الرابطة القروية التي تجمع بيننـا وبيـن اخواننا من سود افريقيا ، وهم سوف لا يؤموننا من اجل جامعـة الرباط لان لهم جامعتهم العصرية ، ولانهم يجدون في أوروبا ما هو أهم وأنفع لهم منها بلا شك ، وعليه فان جميع البواعث الداخلية والخارجيـة تحدونـا للعمل على العناية بجامعة القرويين وتنظيم الدراسة بها تنظيما يكفل لهـا الحياة والتجدد والاستمرار في اداء رسالتها العلمية ، وتنويـر الآفـاق الافريقية المسلمة والمحافظة على التراث الثقافي الاسلامي العربي الذي هو المؤتمنة عليه في هذه الديار » .
وقد تضمنت المذكرة المطالبة باحداث كليتين اثنين : احدهما للغـة العربية بمراكش والاخرى لاصول الدين بتطوان ، وذلك تعويضا عن الاقسام

(4) « دعـوة الحـق » عـدد : 8 ، ص : 8 يوليـوز 1969 .

العالية التي كانت بهاتين المدينتين (5) والغيت ، وهاتان الكليتان مع كلية الشريعة بفاس ثلاثتها هي التي تكون جامعة القرويين في تنظيمها الجديد ، من كل ذلك ندرك تلك الحملة التي شنها علماء القرويين والتي اتصل مفعولها بجميع الاوساط والميادين عن طريق المؤتمرات والمحاضرات والمناقشات والمناظرات في الاندية والمجتمعات والجرائد والمجلات والمحافل (6) رسمية كانت او غير رسمية والتي كللت بظهور مرسوم « احداث جامعة القرويين » على يد الملك الهمام جلالة الحسن الثاني اعز الله امره وخلد في الصالحات ذكره ، وهذا نص المرسوم :

« ظهير شريف رقم 249 — 162 بتاريخ 12 رمضان 1382 — 6 فبراير 1963 » .

الحمد لله وحده — الطابع الشريف — بداخله الحسن بن محمد بن يوسف بن الحسن الله وليه — يعلم من ظهيرنا الشريف هذا أسماه الله وأعز أمره انه : بمقتضى الظهير الشريف الصادر في ذاي الحجة 1531 — 31 مارس 1933 — بتنظيم جامعة القرويين وحيث ان جامعة القرويين المعتبرة اقدم جامعة في العالم ومنبع الاشعاع الثقافي للحضارة العربية الاسلامية والتي ما فتئت تحافظ على الفكر الاسلامي وتعمل على تلقينه ونشره في المغرب العربي يجب ان تواصل كذي قبل رسالتها التاريخية تحت ظل جلالتنا الشريفة وبمقتضى الفصل العاشر بعد المائة من الدستور أصدرنا ظهيرنا الشريف بما يلي :

الفصل الاول

يناط بجامعة القرويين بما يلي :

(5) كان في كل من هاتين الكليتين المذكورتين قسمان نهائيان : شرعي وادبي . فالاول يشتمل على العلوم الآتية : الفقه واصول الفقه ، والحديث والتفسير . والادبي يشتمل على ما يلي : الادب وتاريخ ادب اللغة العربية ، والتاريخ والجغرافية .

(6) أنظر الاعداد الاولى والثانية والثالثة و .... من مجلة الميثاق التي تصدرها رابطة علماء المغرب .

1) تكوين اختصاصيين في الثقافة الاسلامية واللغة العربية .

2) انعاش البحث العلمي في ميدان الشرح الاسلامي واللغة العربية .

الفصل الثاني

يؤلف جامعة القرويين مؤسسة عمومية تتمتع بالشخصية المعنوية ، غير ان تسييرها المالي تقوم به المصالح المركزية التابعة لوزارة التربية الوطنية وفقا لقواعد الميزانية والمحاسبة المطبقت على النفقات العامة للدولة ، وتستخلص موارد الاملاك الخاصة بجامعة الرقويين كما هو الشأن في الاملاك المخزنية ، وتدرج في الميزانية بباب المداخيل الموصودة لامور خصوصية ، وذلك باستثناء ايرادات الاملاك الحبسية المخصصة للقيام بالشعائر الدينية ، والتي يستمر تسييرها منوطا بوزارة الاوقاف .

الفصل الثالث

تشتمل جامعة الرقويين على ما ياتي :

1) كلية الشريعة الاسلامية ـ الفقه الاسلامي .

2) كلية اللغة العربية الكائن مقرها بمراكش .

3) كلية أصول الدين الكائن مقرها بتطوان .

4) المعاهد المشار اليها في الفصل 4 من ظهيرنا الشريف هذا .
يلحق الحي الجامعي بالجامعة تبعا للكيفيات التي تحدد بموجب مرسوم .
وان انشاء كليات ومؤسسات عليا اخرى تابعة للجامعة في مختلف مدن المغرب يحدد بمرسوم يتخذ باقتراح وزير التربية الوطنية .

الفصـــل الرابـــع

يمكن أن تحدد بموجب مرسوم يتخذ باقتراح وزير التربيه الوطنية معاهد تسد حاجيات التعليم والبحث العلمي الخاصة .

الجـــزء الاول

هيئـــات تسييـــر الجـامعـــة

الفصـــل الخـــامس

يكون لجامعة القرويين مجلس للجامعـــة .

ويراس هذا المجلس بحكم القانون وزير التربية الوطنية ويساعده عميد الجامعة بصفته نائبا للرئيس . يتالف مجلس الجامعة ممن ياتي :

الكاتـــب العـــام للجامعـــة .

قيدومـــو الكليـــات .

نـــواب قيدومـــو الكليـــات .

مديـــرو المعاهـــد .

استاذان اومحاضران أو مساعدان عن كلية يختارهما لسنتين وزير التربية الوطنية من لائحة تشتمل على أربعة أسماء يضعها جميع الاساتذة والمحاضرين والمساعدين بالكليات المعنية بالامر .

ممثلان للطلبة ينتخبان في كل سنة من طرف مجموع طلبة الجامعـــة حسب الكيفية المحددة من لدن مجلس الجامعة .

غير انه اذا كان يقوم مجلس الجامعة مقام لجنة الترقـــي ومجـــلس التأديب بخصوص الموظفين المعلمين بالجامعة .

فيراسه دائما عميد الجامعة ، وتعقد جلسة دون حضـــور ممثلـــي الطلبـــــة .

الفصـــل السادس

ان عميد الجامعة المعين بمقتضى ظهير شريف يكلف بتنفيذ مقررات مجلس الجامعة ويمارس السلطة التاديبية ضمن الشروط التي يحددهـــا المرسوم المنصوص عليه في الفصل 9 بعد ، وينسق علاوة على ذلك ادارة الكليات والمعاهد المتالفة منها الجامعة ، ويمثل الجامعة ازاء الغير ، ويسوغ له ان يقوم باسمها بجميع الاعمال التحفظية وباقامة الدعاوي لدى سائـــر المحاكـــم .

الفصـــل السابـــع

يساعد عميد الجامعة كاتب عام يعين بقرار لوزير التربية الوطنيـــة ، باقتراح مجلس الجامعة ، وينوب الكاتب العام عن عميد الجامعة في حالة تغيبــــه .

الفصـــل الثامـــن

يعين قيدوم كلية بظهير شريف لمدة اربع سنوات باقتراح من وزير التربية الوطنية ، ويختار من بين اساتذة التعليم العالي المنتمين للكلية ، ويساعد كل قيدوم كلية نائب قيدوم يعين بقرار لوزير التربية الوطنيـــة باقتراح مجلس الجامعة ، ويختار من بين اساتذة التعليم العالي والمحاضرين المنتميـــن للكليـــة .

الفصـــل التـــاسع

يكلف مجلس جامعة القرويين بما ياتـــي :

1) السهـــر على القيـــام برسالـــة الجامعـــــة .

2) تنسيق نشاط الكليات والمعاهد المتالفة منها الجامعة .

3) وضــع برنامـــج التعليـــم للجامعــــة .

4) ممارسة السلطة التأديبية بخصـــوص الموظفيـــن المعلميـــن والباحثين ، وطلبة الجامعة ، اما كيفيات تسيير الجامعـــة ، ولا سيمـــا أختصاصاته الاخرى فتحدد بمرسوم توضع بموجبه فيما يرجـــع لممارسة السلطة التأديبية اختصاصات المجلس وعميـــد الجامعـــة وقيدومـــي الكليــــات .

الجـــزء الثانـــي

التعليم والموظفون المعلمون والباحثـــون

الفصـــل العـــاشر

تقوم كل كلية تحت اشراف قيدومها باعداد وتسليم الجوائز الوطنية المطابقة لاختصاصها .

الفصـــل الحـــادي عشـــر

يقـــوم بمهـــام التعليـــم والبحـــث :

1) اساتـــذة التعليـــم العالـــي .

2) المحـــاضـــــــرون .

ويساعد الاساتذة والمحاضرين في ميدان التعليم والبحث :

1) مساعـــدو الكليـــات .

2) وعند الاقتضاء الموظفون التقنيون الاخصائيون .

الفصـــل الثانـــي عشـــر

تحدد بموجب مرسوم شروط التعيين والترقية المطبقة على مختلف اصناف الموظفين المعلمين والباحثين التابعة للجامعة، وكذا الشأن فيما يرجع للكاتب العام وموظفي الجامعة الاداريين .

الفصـــل الثالـــث عشـــر

يمكن لكل كلية ان تعهد ببعض اعمال التعليم والبحث الى مكلفيـــن بالدروس او البحث غير منتمين الى اسلاك التعليم العالي ، ويعين وزيـــر التربية الوطنية لمدة سنة قابلة لتحديد المكلفين بالـــدروس او البحـــث باقتراح من قيدوم الكلية التي يطلب منهم الاشتغال فيها او التي يلحـــق بها المعهد الذي ينتمون اليه .



الجزء الثالث

كليـــة الشريعـــة

الفصـــل الرابـــع عشـــر

تختص كلية الشريعة بكل ما له علاقة بالتعليم العالي والبحـــث في ميدان الفقه الاسلامي وفروع الثقافة المرتبطة به .

الفصـــل الخـــامس عشر

تتولى كلية الشريعة الاعداد للجوائز الوطنية المالية وتسليمها :

1) الاجـــازة العليـــا ـ اللسانس .

2) التخصيص ـ دبلوم الدروس العليـــا .

3) عالمية الجامعة او دكتوراة الجامعـــة .

4) عالمية الجامعة او دكتورة الدولة .

وان القواعد المطبقة على تحضير الجوائز المشار اليهـا في هـذا الجزء وعلى برامجها وتسليمها تحدد بقرار لوزير التربيـة الوطنية بعـد استشارة مجلس الجامعة .

الجزء الرابع

كلية اللغة العربية

الفصـل السادس عشـر

تختص كلية اللغة العربية بكل ما له علاقة بالتعليم العالي والبحث في علوم البلاغة فقه اللغة العربية واللغات السامية .

الفصـل السابـع عشر

تتولى كلية اللغة العربية الاعداد للجوائز الوطنية التالية وتسليمها :

1) الاجـازة العليـا ـ اللسانس .

2) التخصيص ـ ديبلـوم الدروس العليا .

3) عالمية الجامعة ـ دكتوراة الجامعـة .

4) عالمية اللغة العربية ـ دكتوراة الدولة .

وان القواعد المطبقة على تحضير الجوائز المشار اليها في هـذا الجزء وعلى برامجها وتسليمها تحدد بقرار لوزير التربية الوطنيـة بعـد استشارة مجلس الجامعة .

الجزء الخامس

كلية اصـــول الدين

الفصـــل الثامـــن عشر

تختص كلية اصول الدين بكل ما له علاقة بالتعليم العالي والبحث في ميدان تاريخ الاديان وفروع الثقافة المرتبطة بـــه .

الفصـــل التاسع عشـــر

تتولى كلية أصول الدين الاعداد للجوائز الوطنية التالية وتسليمها :

1) الاجـــازة العليـــا ـ الليسانس .
2) التخصيص ـ دبلوم الدروس العليا .
3) عالمية الجامعة ـ دكتوراة الجامعة .
4) عالمية أصول الفقه ـ دكتوراة الدولة .

وان القواعد المطبقة على تحضير الجوائز المشار اليها في هـــذا الجزء ، وعلى برامجها وتسليمها تحدد بقرار لوزير التربية الوطنية بعـــد استشارة مجـــلس الجامعـــة .

الفصـــل العشـــرون

تحدد عند اقتضاء بموجب مراسيم كيفيات تطبيق ظهيرنا الشريـــف هـــذا .

الفصل الواحد والعشرون

تلغى جميع المقتضيات المتعلقة بنفس الموضوع ولا سيما الظهيـــر الشريف المشار اليه اعلاه المؤرخ في 4 ذي الحجة 1351 ـ 31 مـــارس

1933 والظهير الشريف الصادر في 51 محرم 1352 ـ 10 مارس 1933 بشأن نظام جامعة القرويين .

الفصـــل الثاني والعشرون

يعمل بمقتضيات ظهيرنا هذا ابتداء من فاتح اكتوبر 1962 .

وحرر بالرباط في 12 رمضان 1382 هـ ـ 6 فبراير 1963 م صدر النص بالفرنسية في عدد : (2626 بتاريخ 1963/2/22) .

وقد اضيف الى المرسوم المتحدث عنه فيما بعد :

كلية الشريعة بأكادير فأصبحت جامعة القرويين تتكون مـن اربـــع كليـــات هـــي :

كليـــة الشريعـــة بفـــاس .

كليـــة الشريعـــة بأكاديـــرط .

كليـــة الشريعـــة بأكاديـــر

كليـــة اصول الدين بتطـــوان .

واذا كانت كلية الشريعة تختص بكل ما له علاقة بالتعليـــم العالـــي والبحث في ميدان الفقه الاسلامي والعلوم المتصلة به كما نص على ذلك المرسوم المتحدث عنه في الفصل الرابع عشر فهي تدرس علوم التفسير والحديث والفقه واصوله وسائر المواد المقررة في مختلف سنوات الاجازة في شعبة العلوم القانونية بكلية الحقوق بالاضافة الى اللغة الاجنبية ممـــا يفيد الطالب في تكوين ملكة علمية جامعة بين معرفة الفقه الاسلامي واصوله والقانون الوضعي بكافة فروعـــه .

واذا تحدث المرسوم في الفصل السادس عشر عن كلية اللغة العربية، وذكر بأنها تختص بكل ما له علاقة بالتعليم العالي والبحث في علوم اللغـــة

العربية وآدابها فهي الى جانب ذلك ـ تدرس الادب العربي وتاريخه بما فيه الادب المغربي والاندلسي والنقد الادبي ، وفقه اللغة وعلوم النحو والصرف والبلاغة باضافة علوم التفسير والحديث واللغات السامية واللغة الاجنبية ، مما يقوي معلومات الطالب في هذه الدراسة ويعطيه ملكة راسخة للتعمق والمقارنة . واذا كانت كلية أصول الدين تختص بكل ما له علاقة بالتعليم العالي والبحث في ميدان تاريخ الاديان وفروع الثقافة المرتبطة به كما نص على ذلك المرسوم في الفصل الثاني عشر من الظهير الشريف السالف الذكر ، فهي تدرس العلوم الاسلامية من تفسير وحديث وأصول الفقه ، وتتعمق دراستها فيما يتصل بمجال الفكر الفلسفي الاسلامي والتصوف والحضارة الاسلامية ، وتاريخ الاديان ومقارنتها ، ومناهج البحث واللغة الاجنبية مما يجعل الطالب ملما بدارسة الفكر الفلسفي عامة ، ومتعمقا في فهم الفكر الاسلامي عبر مراحله وتطوره الى وقتنا الحاضر .

وهذه الكليات هي التي تحتضنها جامعة الرقويين التي تعد اقدم جامعة في الدنيا ، فقد اخرجت ـ كما مر بنا ـ ا لعلماء الجهابذة والمفكرين العظماء ، ورجال القيادة والريادة على مر العصور والاحقاب ، و ظلت تبث اشعاعها الفكري والحضاري الى كل جهات العالم ، وعلى الخصوص الى اروبا وافريقيا ، ولا زالت ـ والحمد لله ـ تقوم بدورها العلمي الكبير ، متمثلة في كلياتها الثلاث ، كلية الشريعة بفاس واختها بأكادير ، وكلية اللغة العربية بمراكش وكلية اصول الدين بتطوان ، ودار الحديث الحسنية، هذه الكليات التي فتحت أبوابها في وجه الطلبة منذ عشرين عاما في عهد ملكنا المظفر جلالة الحسن الثاني أيده الله ورعاه .

هذه الكليات التي اصبحت بعد سنوات من فتحها كعبة القصاد من كل حدب وصوب ، ومؤملا للعلم والدراسة ، ومنهلا يكرع منه كل عشاق المعرفة .

هذه الكليات التي رحبت في جنباتها بكل وافد عليها من المغرب ، شماله وجنوبه ولم تضق رحابها حتى عن الطلبة الاجانب من الذين اموها من موريطانيا وافريقيا وحتى من آسيا ومن مسلمي يوغسلافيا .

هذه الكليات التي تعتبر حسنة من حسنات ملكنا المهـــام الحسن الثاني المظفر الذي لا يالو جهدا في تشجيع العلم واهله ، وفتح الافاق امام طالبيه ومريديـــه .

هذه الكليات التي اعتمدت في سنوات اجازتها على المناهج المفيدة ، والبرامج والمواد الاصيلة ، فيتخرج الطالب منها ، وقد تزود لنفسه بكل ما يلزم لحياته الدينية والدنيوية ، وبكل ما يحتاجه لحياته المهنية العلمية مما يتأهل اليه طوال مدة الدراسة بها .

هذه الكليات التي تكاثر عدد خريجها حتى اربى على اربعة آلاف خريج يشغلون عدة وظائف ومسؤوليات في التعليم والقضاء والحسبة . ومـــن هنا فهي خلية اجتماعية تقدم الاطر اللازمة لبلادنا ، وقد اثبتت هذه الاطر كفاءتها ومقدرتها في كل ميدان انتدبت اليه .

هذه الكليات التي تزايد عدد طلبتها ، ووصـــل الى ما يقرب مـــن خمسة آلاف طالب حسب الاحصائيات التي قامت بها كل كلية في بحـــر سنة 1983 ، ووقع الاقبال عليها بشكل ملحوظ في هذه السنة المذكورة ، مما يبشر بخير ، ويزكي هذه البذرة المولوية التي غرسها الملـــك الشهم الحسن الثاني نصره الله .

هذه الكليات التي يتوق خريجوها ـ وهم كثر ـ الى يد كريمة اخرى من الايادي البيضاء لامير المؤمنين وحامي حمى الملة والدين جلالة الحسن الثاني والى التفاتة مواوية منه لفتح آفاق هذه الكليات واحداث ما يسمى بالسلك ـ الثالث فيها ، ان فتح باب الدراسات العليا الاسلامية في وجه حملة الاجازة من كليات جامعة القرويين اصبح ضرورة ملحة للحفاظ على الميراث النبوي الشريف ، ذلك ان علماءنا الاجلة نراهم يلتحقون يوما بعد يوم ، وواحدا بعد الآخر بالرفيق الاعلى ، وحتى ساعة تحرير هذه السطور أي يوم الاربعاء 15 جمادى الاخيرة سنة 1403 هـ اذيع نعي العلامة عبـــد الرحمان بن الشيخ السلفي ابي شعيب الدكالي بالمدينة المنورة حيث كان في زيارة لها ، فينبغي التفكير فيمن سيخلفهم لتحمل الامانة العلميـــة ، وتلقي الوراثة النبويـــة .

وحيث أن جميع الكليات الموجودة في المغرب تتوفر على سلك للدراسات العليا ، فلا ينبغي ن تبقى جميع كليات جامعة القرويين محرومة مما تتمتع به الكليات الاخرى من احداث سلك ثالث بها ، خصوصا وان امر هذا السلك قد صادق عليه المجلس الوزاري برئاسة صاحب الجلالة الحسن الثاني ايده الله بتاريخ 30 جمادى الاولى عام 1400 هـ الموافق لـ 16 ابريل سنة 1980 ـ وصدر مرسوم بشأنه يحمل رقم 402 ـ 79 ـ 2 بالجريدة الرسمية عدد : 3535 بتاريخ 17 رمضان عام 1400 هـ الموافق 30 يوليوز سنة 1980 .

وينص هذا المرسوم صراحة في بابه الرابع من الفصل الخمسين الفقرة الثانية منه على العمل بالمرسوم المذكور ابتداء من السنة الجامعية ـ 1980 ـ 1981 ، وها نحن نعيش في خريف 1983 والخريجون من كليات جامعة القرويين ينتظرون بفارغ الصبر وعلى أحر من الجمر تطبيق المرسوم الذي يقرر فتح السلك الثالث بكليات جامعة القرويين . غير ان المسؤولين المتفرنسين قد صمت اذانهم عن دعوة الحق وعاشوا بعيدين عن الخير وأهله ، وهكذا بقي الامر صراعا بين قوي الخير وضده والبر أوسع ، والدنيا لمن غلبا ، كما قال الشاعر العربي (7) ، غير ان طلبة جامعة القرويين لن ييأسوا ، بل لا يزالون يتمنون أن تضاف مكرمة الى المكرومات الجليلة التي يزخر بها عصر صاحب الجلالة الحسن الثاني ، وتبقى مأثرة من مآثره في مضمار تثبيت لغة القرءان وتركيز دعائمها في كليات جامعة القرويين ، وما ذلك على همة الملك الهمام بعزيز ، الذي صرح في عدة مناسبات بفضل جامعة القرويين وما أعطته في ميدان العلم والمعرفة (8) والتي أتمنى أن يأمر وزيره في التربية الوطنية بتطويرها

---

(7) اشير الى بيت ابي الطيب المتنبي :

« فالموت اعذر لي والصبر اجمل بي والبر اوسع والدنيا لمن غلبا »

وهو من قصيدة يمدح فيها المغيث بن علي العجلي التي مطلعها :

« دمع جرى فقضى في الربع ما وجبا لاهله وشفى انا ولا كربا »

ديوان المتنبي ـ المجلد الاول ـ ص : 237 ـ طبعة ـ بيروت .

(8) من خطاب صاحب الجلالة الحسن الثاني بالتنويه بجامعة القرويين :

« ... ونحن موقنون بان الدروس العلمية التي عرفتها حلقات الدراسة في أول جامعة عالمية هي جامعة القرويين التي حج اليها الرواد من جميع انحاءالمعمور ، وحتى من اوروبا كانت في بعض عصورنا الذهبية عصارة ما انتهى اليه الفكر البشري الذي تلاقح بمختلف نتائج الحضارات ... » انظر الخطاب الملكي السامي بتمامه في : « النشرة الدورية ص 8 » لدار الحديث الحسنية ـ العدد الاول ـ السنة الاولى ـ ربيع الاول 1396 هـ ـ مارس 1976 .

لتصبح لها كليات في مختلف الشعب والتخصصات ، واعادة الاعتبار لها حتى لا يبقى هذا التمزق الخطير الذي يعاني منه التعليم الاصيل ببلادنا والذي يجعل ابن الجنوب اذا أراد التخصص في أصول الدين ان يشد الرحلة من « بوجدور » أو « تيزنيت » أو « ورزازات » الى « تطوان » ويجعل ابن الشمال اذا أراد التخصص في الدراسات الادبية واللغوية من يرحل من « الحسيمة » و « وجدة » أو « طنجة » أو « تطوان » الى مراكش ، وفي هذا ضربة قاسية لجامعتنا الاسلامية التي هي من أهم مقوماتنا الشخصية .

احمد بغداد
كلية اللغة العربية بمراكش




فهرست


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



صفحـــة

صفحة

صفحـــة



